موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة

3

الفقه الاسلامي / القضاء والحسبة ◆ فن الحرب عند العرب في الجاهلية و الإسلام ◆ أثر الحروب الصليبيّة في العالم العربي/ بعض مظاهر الحياة اليوميّة في مصر في عصر سلاطين المماليك ◆ نظم الحكم والإدارة / المرأة / المؤسسات الاجتماعيّة في الحضارة العربيّة ◆ النقد والبلاغة ◆ علم العروض

موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

3

الطبعة الأولى
1995

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، شارع برلين
بناية برج الكارلتون
ت: 807900/1 ص.ب.: 11-5460
تلكس: LE/DIRKAY 40067 برقيًا: موكيالي

دار الفارس للنشر والتوزيع
عمان، الشميساني، شارع عبد الحميد شومان
عمارة بترا سنتر، فوق (مطعم بيتزاهت)
ت: 605432 فاكس: 685501
ص.ب.: 9157 عمان 11191

موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة

3

- الفقه الاسلامي
- فن الحرب عند العرب في الجاهلية و الإسلام
- أثر الحروب الصليبيّة في العالم العربي / بعض مظاهر الحياة اليوميّة في مصر في عصر سلاطين المماليك
- نظم الحكم والإدارة / المرأة / المؤسسات الاجتماعيّة في الحضارة العربيّة
- النقد والبلاغة
- علم العروض

الفقه الاسلامي ـ القضاء والحسبة

د. علي عبد القادر

الفقه الاسلامي

١ ـ يمثل الفقه الاسلامي الروح الاسلامية أصدق تمثيل، كما يمثل لنا التفكير الاسلامي وطريق الحياة في الاسلام، ذلك أن الفقه الاسلامي لم يتأثر بمؤثرات أجنبية، بخلاف علم الكلام الذي تأثر بالفلسفة والمنطق واشتملت أبحاثه على مباحث لا تمت الى الاسلام بصلة، والأسس الاسلامية الموجودة فيه في غاية البساطة، أخرجها عن بساطتها ما دخل علم الكلام من أبحاث ما وراء الطبيعة وغيرها. بخلاف الفقه الذي يقوم على القرآن والسنة، وينبع من حياة الناس ومعاملاتهم.

والفقه يشمل الواجبات الدينية والأوامر الالهية التي تقعد حياة المسلم في كل النواحي. فهو يتناول على قدم المساواة ما يتعلق بالعبادات والقواعد السياسية والقانونية التي تمثل جزءاً من القواعد الدينية والأخلاقية، فهو يتناول حياة المسلم كلها دينية أو دنيوية، فلا فرق في الاسلام بين أمور الدين وأمور الدنيا، وقد تطور في الأزمنة المتعاقبة الى بناء كامل لكل العلاقات الانسانية وألبس كل ذلك ثوب الفقه والتشريع. ومن هنا بقيت أهميته حتى الى الوقت الحاضر، من حيث انه يمثل الكفاح بين المحافظين والمجددين، وبين هؤلاء المتمسكين بالقديم وهؤلاء الذين يريدون تطوير الحياة الاسلامية

بما يتفق مع العصر الحاضر، ومن هنا كانت حركات الاصلاح الاسلامي تبتدىء من الفقه، فهو يمثل عند دعاة الاصلاح الاسلام التاريخي، وهم يريدون مراجعة هذا الفقه ليصلوا الى نظام مرن عملي مطابق للحياة العملية في هذه المرحلة التي تطغى فيها المدنية الغربية، وتغزو حياة المسلمين وقوانينهم القديمة التي يمثلها الفقه.

وعلى كل حال فيمكننا أن نقرر أن صورة المجتمع الاسلامي تظهر في الفقه والتشريع الاسلامي، فهو في تطوراته المختلفة وفي استعمالاته وألوانه في البيئات المختلفة، مرآة كبيرة تعكس صورة هذا المجتمع في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وفي عصور النهضة والازدهار وفي عصور الركود والانحلال، والباحث الاجتماعي الذي يتتبع هذا المجتمع لابد له من تتبعه في الفقه لأنه طريقة الحياة للمسلم وخلاصة التفكير الاسلامي الأصيل.

ولقد كانت معرفة الشريعة في الأصل قائمة على الكتاب والسنة مستقاة منها مباشرة، ولكن هذا الاستنباط المباشر من هذين المصدرين أصبح آخر الأمر غير مستطاع لكل أحد، فأخذ المتأخرون يتعرفون الأحكام من الفقه المشتمل على المسائل، ومن هنا جاءت أهمية الكتب الفقهية، وعلى الأخص الكتب التي ترجع الى العصور المتأخرة والتي أصبحت معترفاً بها عند الجمهور، ففيها يجد كل مسلم شريعة الله بشكل إلزامي حسب المذاهب المختلفة بينما أصبح القرآن والحديث لا ينظر فيهما غالباً الا لمجرد الدرس أو معرفة شؤون التهذيب، وليس لكل أحد أن يستنتج منهما أمور الحلال والحرام، وعندما اقتنع الناس بأنه تجب متابعة الخلف للسلف، وأن ما أجمع عليه الأسلاف يجب أن يرتبط به المسلمون، عندئذ أصبح التشريع المحدد لكل حياة المسلمين، فقهاً مقدساً معبراً عن إرادة الله التي لا تبديل فيها.

ولم يكن الفقه في أثناء تطوره معمولاً به على الإطلاق، لأنه لم يكن من عمل الدولة وأعضائها، ولكنه كان على الأكثر من عمل المؤلفين الفقهاء،

وبالرغم من أن جزءاً كبيراً منه من فتوى المجتهدين، فقد بقي مقدساً، من أجل أن المجتهد يعتبر شارعاً في إنشائه للأحكام، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

وقد عرف ابن خلدون علم الفقه (بأنه هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة، وهي مستقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من الأدلة قيل لها فقه) المقدمة ج ٣ ص ١.

وعرفه صاحب مفتاح السعادة (بأنه علم باحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطه من الأدلة التفصيلية. ومبادئه هي مسائل أصول الفقه وله استمداد من العلوم الشرعية والعربية، وفائدته حصول العمل به على الوجه المشروع. ولما كانت الغاية والغرض من العلوم العملية تحصيل الظن دون اليقين، بناء على أن أقوى الأدلة الكتاب والسنة، وأنه وان كان قطعي الثبوت، لكن أكثره ظني الدلالة فصار محلاً للاجتهاد).

وإطلاق الفقه على هذا النحو إطلاق متأخر، يقول الغزالي (ان الناس تصرفوا في اسم الفقه، فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها، واسم الفقه في العصر الأول كان يطلق على علم الآخرة ومعرفة آفات النفوس) وقد يدل على هذا كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة الذي هو كتاب خاص بعقيدة الإمام، وبعد هذا عندما انتقل الناس ببحث الحياة العملية خصوا اسم الفقه بهذا النظر والفهم في الحياة العملية.

وأنواع الفقه ـ كما ذكرها الزركشي في قواعده ـ هي:

١ ـ معرفة أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً.

٢ ـ معرفة الجمع والفرق.

٣ ـ بناء المسائل بعضها على بعض لاجتماعها في مأخذ واحد، وأحسن كتاب فيه السلسلة للجويني ومختصره.

٤ ـ المطارحات وهي مسائل عويصة يقصد بها تنقيح الأذهان.
٥ ـ المغالطات.
٦ ـ الممتحنات.
٧ ـ الألغاز.
٨ ـ الحيل.
٩ ـ معرفة الأفراد.
١٠ ـ معرفة الضوابط التي تجمع جموعاً. والقواعد التي ترد اليها أصولاً وفروعاً، وهذا أنفعها وأعمها وأكملها وأثمنها، وبه يرتقي الفقه الى الاستعداد بمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه على الحقيقة.

ومن المسلم به أن الفقه نما وتطور مع الجماعة، واذا كان الفقه مظهراً للارادة الالهية، فهذا لا ينافي أنه في الأجيال المتعاقبة في التاريخ قد مرت به تطورات مختلفة زمانية ومكانية، وليس من بد من دراسة هذه الظواهر وتتبعها تاريخياً لفهم هذه التطورات وتتبعها فكرياً وموضوعياً، وهذا البناء الضخم الذي خططته ارادة الله قد نما وتطور في أحضان الحياة الاجتماعية والحضارة الاسلامية، وعمل الفقهاء بتفكيرهم وصنعهم وجهدهم على توضيح معالمه ومبادئه، ومن أجل هذا وفي ضوئه فإنه لا غنى لمعرفة الفقه الاسلامي من الفهم الصحيح لتاريخ الفقه والحياة التشريعية عند الأمم الاسلامية، وبدون هذه لا تستقيم لنا معرفة الفقه، فلم يكن الفقه قانوناً نزل على أرض إسلامية، وإنما كان على الأكثر إسلاماً نزل على مجتمعات قائمة وأثر في حياتها القانونية.

لقد رسم الله لنا رسوماً ووضع أصولاً، ومهمتنا كصناع وعمال هو البناء حسب هذه الرسوم الالهية بما يتفق مع مجتمعنا الذي نعيش فيه.

٢ ـ لم يكن النظام القانوني عند العرب في عصر النبي نظاماً فطرياً ساذجاً، فقد كان هناك عند أغلب العرب وهم البدو في الصحراء القانون

العرفي الذي لم يكن بوجه عام بسيطاً في قواعده واستعماله. وقد عرفناه بوجه عام من الشعر الجاهلي وقصص القبائل. وكانت القبيلة تعتبر وحدة تاريخية، وهذا هو أساس الاعتراف بالقانون العرفي، الذي ترتبط به القبيلة بقواعد غير مكتوبة، مظهراً من مظاهر روحها، وليس لأحد تغييره الا بإرادة القبيلة، ولا يوجد هناك سلطة شرعية، وتنفيذ هذه العادات هو أمر شخصي، أو بالتحكيم عند حدوث خلاف، ويختار الحكم لمكانته أو من المعروفين بذلك، ويكون حكمه نهائياً وبياناً لوجه الحق في النزاع، وهكذا يصبح سنة أو عادة متبعة.

أما في المدن كمكة والمدينة فقد كان لها قانونٌ متطور، فمكة كانت مركزاً تجارياً له علاقات تجارية وله قانون تجاري في معاملاته مع سوريا البيزنطية والعراق الساساني وباليمن في جنوب الجزيرة، والمدينة كانت بلداً زراعياً تضم جالية من اليهود والمتهودين من العرب، فكانتا بهذا متأثرتين بقوانين شتى فضلاً عن النظام العربي القبلي، فكل هذا كان معمولاً به في هذه المدن مثل نظام المواريث ونظام الأسرة والقصاص والجنايات كما يمكن أن ننسب الى القانون الذي كان سائداً بها القواعد المفصلة التي كانت تطبق على العقود والأشكال المختلفة للشركات واستعمال الوثائق المكتوبة في مكة ومثل المعاملات المالية والزراعية والصناعية بالمدينة. كل هذه العناصر كانت تنمو بالعلاقات التجاية التي كانت تساعد عليها الأشهر الحرم والأسواق الكبرى والرحلات حتى ليمكننا أن نقول ان البلدان العربية كانت محكومة في القرن السادس بعد الميلاد بقانون عربي متشعب الأطراف به عناصر من عادات عربية تعارف عليها العرب، اختلطت بها أنواع من القانون الروماني والساساني واليهودي، تطورت الى درجة من نوع ما، مختلفة اختلافاً ملحوظاً عما كانت عليه الحياة البدوية التي يحياها البدو في الصحراء.

٣ ـ وقد بعث الرسول الى هؤلاء العرب وهم على هذه الحال، فقام

بأعباء الرسالة نحواً من ثلاث عشرة سنة بمكة ونحواً من عشر سنين بالمدينة، وكانت دعوته بمكة مقصورة على الدعوة الدينية وتوحيد الله ونبذ عبادة الأوثان والبعث واليوم الآخر. فكان الوحي القرآني في هذه الفترة دائراً حول هذه الموضوعات، حتى اذا ما هاجر الى المدينة استطاع أن يجمع حوله أمة جديدة، فكان أول عمل له هو تكوين الأمة فأقر بين سكان المدينة وثيقة كبرى، تعتبر في التاريخ أقدم وثيقة لتوحيد أمة دخلت التاريخ لأول مرة، وهي في الوقت نفسه صورة سياسية تربط بين المهاجرين من مكة والأنصار من أهل المدينة واليهود. وفيها يقول (هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من الناس. . وان ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. . وان من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متنافر عليهم. وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم وأثم) (الوثائق السياسية ص ٥ ـ ٧).

وكان أمراً طبيعياً أن يجيء دور التشريع لهذه الأمة الجديدة، وكان لزاماً أن يبدأ وضع دستورها وتشريعها، وهكذا فقد كانت السنين العشر التي مكثها الرسول بالمدينة سنين تشريع وفقه، ولهذا سميت (دار الفقه).

ولم يستصحب الرسول معه الى المدينة قانوناً، فإن العرب أسلموا بينما كانوا بعيشون طبقاً لعاداتهم، ولم يكن لدى الرسول ما يدعو لنقض هذه العوائد دفعة واحدة، بل كان غرضه ولا يزال ادخال الناس في الدين الجديد، وفي ضوء الدين أخذت تتطور العادات وتتغير، حتى تتناسب مع الدين ومبادئه، وكلما اتسعت دائرة التعاليم الجديدة، كلما كانت الحاجة ماسة الى جعل الحياة الاجتماعية، متفقة متسقة معها.

وقد قضى على النظام القبلي، وألغى رباط الدم جانباً وحل محله رباط جديد هو الايمان بالله، وأسس الأمة الجديدة على أساس من الدين يهيمن

عليه الله تعالى، ويمثّله في الأرض رسوله الذي يبلغ أوامره، والله هو المرجع في كل الأمور دينية أو دنيوية، وما دامت هذه الأمور تنظم بالوحي الإلهي، فقد كانت أمور السياسة والقانون مثل العبادات وغيرها، ومن هنا نرى أن الرسول كان مؤسساً لدولة سياسية ذات طبيعة دينية. وكان الاسلام عقيدة وشريعة ونظاماً سياسياً واجتماعياً.

ولم يكن غرض النبي هو ايجاد طريقة جديدة للقانون، ولكن كانت مهمته كنبي هو تعليم الناس ما يفعلون وما لا يفعلون حتى يجدوا جزاءهم عند الله في اليوم الآخر، وهذا ما جعل الاسلام على العموم والفقه على الخصوص نظاماً للواجبات، يتضمن على قدم المساواة الواجبات القانونية والأخلاقية والعبادات.

كل ذلك تحت سلطان الدين وأوامره، فلو سادت الواجبات الدينية والأخلاقية سلوك الانسان وحياته، ولو اتبع كل ذلك عملياً، لما كان هناك مكان للطريقة القانونية بالمعنى الضيق للقانون، كان هو المقصد الأصلي للنبي، ونجد مثال ذلك في القرآن الكريم في نظرية العفو ـ والتنازل عن الحق. ولكن النبي لم يجد بداً من جعل الدين والخلق يهيمنان على القانون والعلاقات الأخرى التي وجدها أمامه.

وهكذا طلب القرآن الكريم الى الناس أن يحكموا بالعدل وأن لا يدلوا بأقوالهم الى الحكام لأكل أموال الناس بالباطل، وان يؤدوا الشهادة ولا يكتموها بقوله تعالى: ﴿واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ ﴿وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ﴿والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراماً﴾ الى غير ذلك من الآيات كما جاءت التوصية بالوفاء بالعهد، وجاءت التعاليم والقواعد لضمان الوفاء بالعهود تتعلق بشكل العقد الذي طلبت كتابته بقدر الامكان. وقد جاءت بذلك آية البقرة ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل فاكتبوه﴾ وجاء الأمر بالنهي عن أخذ الربا،

كما جاء النهي عن اللعب بالميسر وغير هذا مما يتميز به التشريع الاسلامي من تنظيم الأعمال القانونية وتأسيسها على القواعد الخلقية التي تجلت في الأذن أو عدم الأذن في أعمال وتصرفات خاصة، أما الأشكال القانونية مثل كون التصرف اذا وجد يكون فاسداً ولا يترتب عليه أثره فلم يظهر في التشريع الاسلامي.

ومن هنا يتبين لنا ما للفكرة الأخلاقية من تأثير عظيم في الشريعة والاتجاه في التقنين الى ناحية الفضيلة. فتحريم الربا مطلقاً، ومنع الغموض في العقود، وكراهة المضاربات انما هو نتيجة لهذا الحساب الأخلاقي، وبهذه الروح جاءت قواعد الحرب والجهاد، فقد كان القتال قبل مجيء الرسول الى المدينة غير مشروع. وقد تغير هذا الموقف بالمدينة واذن للمؤمنين بالقتال، فاستدعى الموقف السياسي الجديد كثيراً من التشريعات، فجاءت على هذا النحو موجهة الى من يجوز قتاله ومن لا يجوز قتاله، وما يجوز في تقسيم الغنائم ومعاملة الأسرى ونحو ذلك، ولم يكن ما سُنَّ من هذه التشريعات الحربية مخالفاً للتقاليد العربية كل المخالفة، وانما كان الجديد منها تحديدها وتنظيمها وتلطيف حدتها، بعد أن كانت تابعة للأغراض الشخصية التي لا ضابط لها.

ولم يعترف الاسلام في نظامه الجديد الا بالأسرة رباطاً للدم، وقد جرى بالنسبة لعلاقات الأسرة داخل الأمة على أساس نظام الأسرة عند العرب في الجملة، وهناك اصلاحات وتعديلات أدخلها، كما كانت هناك ثغرات تحتاج الى الاكمال فأكملها.

وعلى الضد من ذلك شرح القرآن في الارث المتصل بالأسرة تشريعاً مخالفاً لما كان عليه العرب في الجاهلية، وكان هذا على جانب كبير من الأهمية، بعث على هذا القصد الى أن يلائم هذا التشريع في الميراث روح الدين التي تعتمد على العدالة والخلق، ففي النظام العربي القديم نجد النساء

على العموم لسن أهلا للإرث، بل كنّ في بعض الأحيان جزءاً من التركة، يرثهن أقرباء المتوفى، فجاء الاسلام ونظم الارث في مصلحة المرأة وأثبت لها حقوقها. وعلى العموم فقد خضعت مسائل التقنين العائلي أيضاً لهذه المعاني الأخلاقية التي تدور حول العطف على النساء والضعفاء واليتامى والارقاء، وما يجوز وما ينبغي في معاملتهم وما لا يجوز.

ومما يلاحظ في التشريع، ان الأوضاع الخاصة التي تكسب الفعل المأذون فيه صفته القانونية لم تذكر في القرآن، بل ترك ذلك ليفهم من تلقاء نفسه غالباً، كالزواج والطلاق الصحيحين مثلاً. وكذلك لم يجر ذكر لهذه الأوضاع بالنسبة للأفعال المنهي عن موجبها كالضمان، كما عدل عن الصيغ القانونية مثل اذا وقع كذا. . حصل كذا، التي تربط بعمل الشيء أثرا خاصاً، فقد نجدها معدومة تقريباً، وقد يوجد ذلك في دائرة العقوبات واضحاً.

وبالرغم من أن هذه العقوبات صيغ التعبير عنها صيغة قانونية، فإن ذلك لم يخرجها في الواقع عن كونها صدرت عن مبادىء أخلاقية، فكان المعنى الأخلاقي ماثلاً فيها على الحقيقة دون معنى العقوبة، ومن ثم كان النهي فيها هو الأهم المعتبر، وكون العقاب كأثر قانوني مترتبا على الجريمة مما لا يمكن انكاره. وقد وجد بجانب هذا طريقة أخرى معتبرة تقوم على تقنين علاقة الأمة بالمجرم، فقد جاء النهي عن السرقة مقروناً بتحديد العقوبة منها. وعلى عكس هذه الطريقة، حرمت الخمر والميسر والربا، ولم يحدد لها عقاب، وقد قنن الشارع القصاص والدية والسرقة والزنا والقذف ونظم السير في هاتين الدعويين. وهنا نسأل عن السبب في اختصاص هذه الأشياء وحدها بالتقنين، وأهم الأسباب في نظرنا هو عدم الرضا عما كان عليه العمل حينذاك والمقصد الى رفعه، والعمل على صيانة المرأة وحماية الضعيف وتلطيف حدة الأخذ بالثأر.

وتتبين الطبيعة الدينية لهذه العقوبات من امكان الافلات منها عند العفو عن العقوبة من جهة، ومن ملاحظة تأثر التوبة، ومن قصر استعمال الحد في وضع ضيق، وتحديد الميعاد الذي تذهب بعده قوة الجريمة والحق المترتب عليها، ومن تصعيب الاشهاد من جهة أخرى. كما أن متابعة أولي الأمر فيها للمجرم تبدو ضعيفة.

وهذه الجرائم التي وضع لها عقاب الحد، قد صرح بتحريمها القرآن وانذر فيها بالعقاب وأصبحت جرائم دينية، والمخالفة الحقيقية لها للدين، جعلت المسؤولية منها في اليوم الآخر، ما عدا الردة. وعلى الضد من هذا جاءت العقوبات الأخرى المتعلقة بالجنايات مما دخل الشريعة من العادات العربية القديمة التي تتفق مع الأمور المدنية، في أنها اعادة وتعويض عن الظلم بازالة معنى الجريمة ومحوها والفصل الواسع بين قانون العقوبات وبين القانون المدني على ما هو معروف في الشرائع الحديثة يوافق في الشريعة الاسلامية الفرق بين حق الله، وحق الناس تقريباً، ويدخل الأول الحدود وفي الثاني الضمان في الجنايات وغيرها.

ومن مظاهر التشريع الديني في القرآن، ما جاء نقضاً لعادات العرب، ومغيراً لتقاليدهم المألوفة في المأكل والمشرب. يقول الله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولاحام﴾ ﴿وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم، وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها﴾ ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرّم على أزواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء﴾ الى آخر هذه الآيات التي لم يرتضها المشرع من العادات غير المعقولة.

وجملة القول أن التشريع في القرآن قام على أسس دينية أخلاقية قانونية، تساوت فيها الأمور القانونية مع مسائل الدين والأخلاق من غير أن تكون هناك حدود تفصل بين ذلك.

وآيات الأحكام القانونية هي نحو من ثمانين آية، نزلت على النبي حسب الظروف والوقائع وجاء القرآن بالمبادىء العامة والحلول الواسعة المفتوحة التي ترك للأجيال بعد ذلك تفسيرها والاستنباط منها.

ولم يكن القرآن وثيقة قانونية بالمعنى العام لتنفيذ علاقات الناس بعضهم ببعض، ولكنه كان وثيقة إلهية للعلاقة بين العبد وربه. مقرراً أن الله هو المشرع الأعلى، واستقرت هذه الفكرة عند المسلمين في تشريعهم بعد ذلك في حياتهم.

وقد كان الرسول ينتظر الوحي، فإذا لم يوح اليه في حكم الوقائع عمل برأيه واجتهاده، وذكر العلماء أن اجتهاده ﷺ بمنزلة الوحي الثابت لأنه لا يقر على الخطأ، وقد أخطأ في أسرى بدر فنزل العتاب وأخطأ في الأذن للمنافقين فنزل قوله تعالى ﴿عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم﴾.

وكان الرسول يحكم بين الناس في المنازعات حسب الطريقة العربية الأولى وهي « التحكيم » التي كانت مستعملة قبل الاسلام، لقول الله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ ويقول تعالى ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وان تعرض عنهم فلن يضروك، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ ويقول تعالى ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ وهكذا كان يقضي النبي « حكماً » بين الناس كما يصرح بهذا القرآن الكريم، ثم تطوّر الى القضاء حيث يقول ﴿ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ وكان قضاؤه حكماً مؤيداً بمركزه كنبي وبسلطانه السياسي والحربي، وتصبح أحكامه سنة وقاعدة لما يستجد وما يجب أن يتبع.

والنبي في كل هذا شارع للقانون من حيث تبليغه عن الله ومن حيث اقراره على رأيه واجتهاده، وان كان المنشيء المثبت للأحكام في الحقيقة هو الله، فالبيان والتشريع أصلاً من الله وتبعاً من الرسول من حيث الاظهار

والادراك، ولا تفاوت في ذلك من حيث وجوب العمل بكل ذلك، الأمر الذي جعل للفقه الاسلامي صيغته الالهية الدينية المقدسة.

ولقد شرعت في أيام الرسول في مكة والمدينة العبادات الاسلامية وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج.

أما الصلاة فقد شرعت أول الأمر بمكة مرتين مرة بالغداة ومرة بالعشي كما جاء في الآيات المكية ثم صارت خمساً واستقر الأمر على ذلك أخذاً من حديث الاسراء.

وجاءت الزكاة مقرونة بالصلاة بمعنى مطلق الاحسان، ولم تكن الحاجة داعية اليها في مكة، فكان المسلمون يزكون ايثاراً واحساناً، ثم لما تغير الحال في المدينة وتأسست الأمة كان لابد لها من نفقات يسدد بها ما تتطلبه مصالحها، فأخذت الزكاة تدريجياً تساعد على بيت مال المسلمين، ثم هذه القبائل التي انضمت الى الاسلام، فقد كانت بينهم وبين الرسول معاهدات يدفعون زكاة بمقتضاها، وامتنع بعضهم عن أدائها بعد وفاة الرسول لأنها بوفاته أصبحت غير قائمة، ولكن أبا بكر خليفة الرسول صمم على أدائها وقاتلهم من أجل ذلك. وقد أمر الله بالزكاة وفرضها على كل مسلم. ووضع الرسول في أحاديثه تفصيلات محددة مضبوطة لها.

وقد شرع الله الصوم في المدينة السنة الثانية من الهجرة، وصام المسلمون أول الأمر يوم عاشوراء، ثم نسخ صومه بصيام شهر رمضان واختار الله هذا الشهر لأنه أنزل فيه القرآن كما يقول الله تعالى ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وجاء القرآن محدداً مبدأ الصوم ونهايته. وقد شرعت أنواع أخرى من الصوم كصوم الكفارة عن الافطار والكفارة عن اليمين وفي الحج مما تناوله القرآن الكريم.

وفي المدينة كذلك شرع الله الحج والعمرة، فجاء القرآن أولاً بفرض الحج ويقول الله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾ ثم جاء محذراً المسلمين من أمور الوثنية مذكراً بأن ابراهيم بنى الكعبة وطهر البيت وأنه دعا الناس الى الحج. يقول تعالى ﴿واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئاً وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع والسجود واذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام، فكلوا منها واطعموا البائس الفقير. ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق﴾. ولكن مدة طويلة مضت قبل أن يكون المسلمون في حالة يستطيعون فيها تأدية الحج. وفي السنة الثالثة صدهم المشركون عن الحج، وفي السنة السابعة اعتمر المسلمون بمكة ثم رجعوا الى المدينة، وفي السنة الثامنة فتحت مكة وحجّ المسلمون اليها في السنة الثامنة والتاسعة، ولم يحج الرسول معهم في المرتين، ولكنه أناب عنه في السنة التاسعة علي بن أبي طالب، وأمره أن يتلو عليهم سورة براءة ومن هنا سميت هذه السنة سنة البراءة ومن هذه السورة يقول تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾.

وفي السنة العاشرة حج الرسول ﷺ، وهي سنة الوداع وبهذا تم جعل الحج عيداً للمسلمين خاصة، وعمل المسلمون في حجهم مثل ما رأوا النبي يفعل، وهكذا أصبح الحج ركناً من أركان الاسلام على كل مسلم ومسلمة.

٤ ـ كانت هذه الأجيال الثلاثة بعد وفاة الرسول أو بعبارة أخرى القرن الهجري الأول أهم عصر في تاريخ الفقه الاسلامي بالرغم من غموضه وندرة الأدلة المعاصرة.. ففي هذا القرن تشكلت ملامح الفقه، وأبدع المجتمع الاسلامي قواعده الفقهية.

وقد توفي رسول الله تاركاً وراءه أصحابه الذين عاشروه في حياته

وشاهدوا أفعاله بأعينهم، وسمعوا أقواله، وكانوا يسألونه فيجيبهم ويستفتونه في الوقائع فيفتيهم، ويتحاكمون اليه فيحكم بينهم، ولم يترك لهم بطبيعة الحال فقهاً مدوناً، وكل ما هناك انه ترك لهم جملة من الأصول والقواعد والتشريعات الجزئية مبثوثة في القرآن أو في أقواله وأفعاله.

والخلفاء الراشدون قد خلفوا الرسول في الإمامة وقيادة الأمة، ولم يخلفوه بالطبع في النبوة، ولم تكن فكرة وراثة النبوة موجودة الا عند الشيعة التي كانت ترى انتقال نور النبوة الى أولاد النبي من بعده، وان لم يقولوا بوراثة النبوة مباشرة، وكان من الممكن أن يوصل مثل هذا الاعتقاد الى تطورات أخرى في الفقه، ولكن هذه النظرية بقيت في اتجاهها الاعتقادي الروحي، أما بالنسبة للفقه فلا يوجد بين فقه السنة وفقه الشيعة اختلاف يستحق الاهتمام، فقد سارت تعاليمها الفقهية على وجه التقريب في طريق واحد.

ولا يمكن أن يتصور أن الخلفاء في أحكامهم كانوا على تصور بأنهم يقضون بالفقه، لأنه لم يكن له وجود بعد، وكل ما هناك أنهم كانوا يراعون تعاليم القرآن الكريم وأقوال النبي كما يراعون في المسائل الجديدة هذه الروح، ولكن الغالب أنهم كانوا يحكمون برأيهم، وبالعرف القائم كما كان يفعل النبي وبعادات البلاد المفتوحة، ويقبلون من غير تفكير طويل الأمور الغريبة عنهم، ما دام لا يوجد ضدها اعتراض ديني أو خلقي، أو واقعة حصلت، فأمر الفقه كما يرى كان موضوعاً جانباً، وبقاء هذه الحالة التي لم يكن فيها فقه ملحوظ يرجع اليه، كان يمكن أن يؤدي الى قانون متأثر بالدين في بعض الجهات، ولكنه في العموم كان يوصل الى قانون عملي ناشىء عن الحياة العملية وقائم على ما يتطلبه العمل.

وكان هذا كله يكفيهم في شؤونهم لو أن العرب بقوا في جزيرتهم، ولكن سرعان ما تغيرت الحال، فقد اتسعت رقعة الاسلام فجأة وامتد سلطانه

واخضع أمماً مختلفة ذات عادات وتقاليد مختلفة لما كان عند العرب، وحدثت مسائل جديدة كثيرة من جراء اتصال المسلمين بالبلاد المفتوحة ومن جراء الحروب المتوالية، كما لاقى المسلمون أموراً لم يكن لهم بها عهد في حياتهم فلزم الأمر الى تنظيم هذا كله وتقعيده سواء في ذلك أمور الدين أو أمور الدنيا، فمبدأ الفقه يتطور ويخطو خطواته الأولى بعد وفاة الرسول في هذا القرن الأول. وعلى العموم فإن العلاقات كلها بعد وفاة الرسول سواء في ذلك علاقات البلاد العربية أو البلاد المفتوحة، أصبحت خاضعة للتنظيم والتقنين. فهؤلاء العرب المحاربون المنتشرون في أقاصي البلاد، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة، هذه البلدة التي كانت متأثرة بالدين - لم يكونوا قد عرفوا وتعلموا فروع الدين وأشكال الأعمال الدينية وغيرها، فكانت الحاجة ماسة الى تعليمهم وارشادهم بشكل جازم فيما لم يعرفوه وحل المسائل الناشئة، وكان الأمر كذلك فيما يتعلق بوضع قواعد لحقوق المحاربين وأنظمة الشعوب التي دخلت الاسلام، لحقوقهم السياسية وتدبير أمورهم المختلفة، وهكذا بناء على هذه الحاجات والضرورات فتح المسلمون باب التفكير في أمور الناس، وأخذت تقنن في ضوء الدين إدارة هذه البلاد، وسار الفقه والادارة معاً في طريق هذا التقنين الاداري والفقهي.

ويجب أن يلاحظ من أول الأمر أن العرب كانوا يتمسكون بتقاليدهم القديمة وتقاليد آبائهم ويجدون في البعد عنها ما قد يضر بهم، وهذه السنة القديمة قد عاقت الابتداع والتجربة عندهم وسموا كل جديد بدعة يجب البعد عنها. وقد وجد الاسلام نفسه مخالفة ومكافحة من العرب لأنه كان مخالفة لسنة آبائهم وفي القرآن الكريم ما يوضح هذه الفكرة. يقول الله تعالى ﴿أصلاتك تأمرنا أن نترك ما يعبد أباؤنا﴾ ويقول ﴿لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾ ويقول ﴿انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم

مقتدون﴾. وفكرة السنة العربية القديمة كانت تلقى معالجة قوية من النبي والخلفاء من بعده، وعلى الأخص إزاء هؤلاء الأعراب الذين صدروا عن الصحراء، واقتضى ذلك ارشادهم وتثقيفهم فيما يجب وما ينبغي وما لا يجوز.

وفكرة السنة العربية وجدت صداها في الفقه الاسلامي، وبدأت أولاً سياسة إدارية فما سنّه أبو بكر وعمر كان يجب اتباعه عندهم، ومخالفة عثمان الخليفة الثالث لسنة أبي بكر وعمر أدت الى قتله لمخالفته لسياسة اسلافه وللقرآن، ولم تتشخص بعد سنة النبي ﷺ كقاعدة ايجابية ومصدر فقهي، وانما ظهرت بعد ذلك متمشية مع هذه الجذور العربية الأولى.

وقد كان أبرز الخلفاء الخليفة عمر بن الخطاب، الذي حصلت في عهده الفتوحات الاسلامية وتكونت الدولة الاسلامية وظهرت النظم الاسلامية التي عرفت أخيراً، فوضع الديوان لأرباب الأعطيات، ومصر الأمصار التي يصدر عنها المجاهدون، ونظم الحكم في البلاد المفتوحة، كما نظم الشؤون المالية للدولة الاسلامية، التي كانت أديرت بأيد رومانية وفارسية في وضع اسلامي جديد، وكل هذه التشريعات الجديدة على جانب من الأهمية في التشريع الاسلامي.

وكانت المدينة دار الهجرة أو دار الاسلام، واليها يهرع المهاجرون الذين يجاهدون في سبيل الله، ثم يوجهون الى مواطن الجهاد، وكان ديوان الاحصاء مقصوراً على هؤلاء المجاهدين دون غيرهم. فدون الدواوين وبعد أن كانت تقوم على التسوية أقامها على التفضيل فكتب الناس على قبائلهم وفرض لهم العطاء (ما من أحد الا وله في هذا المال، وما أنا فيه الا أحدهم ولكنا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله، والرجل وبلاؤه في الاسلام، والرجل وقدمه في الاسلام، والرجل وغناؤه في الاسلام والرجل وحاجته). وهكذا وضع عمر الديوان على مثال ديوان الروم والفرس، والأمراء الفاتحون كانوا هم وخلفاؤهم الحكام الأول على الأقاليم

المفتوحة فكان الأمير هو الامام على الصلاة كما هو الامام على الحرب، وكان هو الذي يقضي بين الناس، وعلى هذا الأساس سارت الأمور الداخلية وسادت وسارت أمور التشريع والفتوى على نحو ما.

أما أهل البلاد الخاضعة، فقد كانوا الجانب المالي للأمة بما يدفعونه من ضريبة لتدبير عيش هؤلاء الفاتحين، ولم تتدخل الدولة في شؤونهم الداخلية، وانما ترك ذلك الى البطريق في البلاد الرومية والى الدهقان في البلاد الفارسية.

وكان الأساس في نظام الضريبة على مثل هؤلاء هو نظام الغنيمة العربي، الذي عدله القرآن الكريم، فأمّا البلاد التي فتحت صلحاً، بناء على عهد مع المغلوبين، أو تسليم منهم، فإن لأهلها الحرية التامة في أنفسهم وفيما يملكون ويدفعون في سبيل حمايتهم ضريبة يصالحون عليها، أما البلاد التي فتحت عنوة فتضيع على أهلها حريتهم، ويصبحون ومالهم غنيمة للمسلمين، يذهب لله (بيت المال) الخمس وتقسم الأربعة أخماس الباقية على من حضر القتال من المسلمين، من غير تفريق بين الأرضين وغيرها، وعلى هذا كان العمل في زمن الرسول وأبي بكر من بعده، يقول الله تعالى ﴿واعلموا انما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ ويقول الله تعالى ﴿وما افاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾ وهكذا حصل التفريق بين الغنيمة والفيء.

فلما فتحت الفتوحات الكبيرة في زمن عمر، سأله الصحابة قسمة ما فتح عنوة بين الفاتحين، لكن هذا التقسيم ليس من الممكن تنفيذه على هذا الوجه ولا يمكن أن يستولي العرب على هذا العالم الواسع، اذا لم يريدوا أن يصبح صحراء جرداء، ثم هذه الثغور والمدن كالشام ومصر والجزيرة والكوفة لابد لها من رجال يلزمونها وان تشحن بالجيوش وادرار العطايا

عليهم فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الأرضون وأهلها. كما أنه يجب التفكير في المستقبل فإذا قسمت على من حضر لم يبق لمن بعدهم شيء، ولم يبق بعد ما يفتح من الأرض مما فيه كبير نيل. فمن هذا كله رأى عمر رأياً، وهو ترك الأرضين والأنهار لأهلها وعمالها، على أن يوضع عليهم ما يحتمونه من خراج تكون منه أعطيات المسلمين، فشاور في هذا الرأي الصحابة وانتهى الأمر بأخذهم برأي عمر، وهذا «الخراج» يبقى على ملاك هذه الأرض بصورة دائمة فيدفعونه حتى ولو أسلموا.

وهذا التفريق الجديد بين الغنيمة والفيء الذي رآه عمر، وهو جعل الغنيمة التي تقسم بين من حضر من المحاربين في غير الأرضين، وجعل الأرضين فيئاً لا يقسم، وانما يذهب لبيت المال، يصرف على مصالح الدولة، كان تشريعاً جديداً دعت اليه الحالة العملية، وقد حاول الفقهاء بعد ذلك تبرير عمل عمر، ورده الى القرآن، وذلك مثل ما رواه أبو يوسف (ان عمر قال: وجدت حجة في تركه وان لا أقسمه، قول الله تعالى ﴿للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾ فتلا عليهم حتى بلغ الى قوله تعالى ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾ قال فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم، فأجمع على تركه وجمع خراجه، واقراره في أيدي أهله، ووضع الخراج على أيديهم والجزية على رؤوسهم.

وعلى العموم فإن هذا النظام المالي الموضوع في البلاد المفتوحة، لم يكن مخالفاً في الشكل للنظام القديم الذي كان موجوداً بها، فقد وجد العرب في أول أمرهم بهذه البلاد شكلاً معيناً وهو الروماني والفارسي، فتركوه على نظامه القديم، ولم يطرأ تغيير كبير الا من ناحية استبدال حكم بحكم. والنظرية الاسلامية لنظام الضرائب على الأساس الفقهي الاسلامي، لم يعمل بها الا في القرن الثاني الهجري، ونظراً لأنه لم يكن قد وجد بعد هذا

النظام الفقهي الاسلامي، كان من الضروري العمل بالنظم الموجودة التي تطورت الى نظام عربي، وقد كان هذا النظام العربي المتطور من النظام الروماني والفارسي، المثل الذي اقتفي أثره فيما بعد، كما تدل على ذلك المصادر التاريخية.

وكما نظم عمر الشؤون المالية للدولة الاسلامية، فقد نظم كثيراً من الشؤون المدنية والدينية وذلك كحد الخمر وحد الرجم ومسألة الطلاق الثلاث، والنهي عن المتعة والتاريخ بالهجرة، وكان عمر يتوخى في هذه التشريعات مواجهة الحياة العملية والنظر لجانب المصلحة والمرونة في الرأي.

وتدل الأدلة على أن الخلفاء ساروا على طريقة التحكيم كما كان ذلك في عصر النبي، وان لم يكونوا في مستوى النبي، باعتبارهم المحكمين الأول، حيث كان بعض الناس يلجأ الى محكمين من قرابة الرسول من قريش. وكانوا يباشرون القضاء بين الناس بأنفسهم، ولم يكن لديهم قضاة ولم يثبت أنهم وُلّوا قضاء في البلدان، بل كانوا يولون عمالاً حكاماً، وهم كانوا يتولون القضاء تبعاً لوظائفهم.

وتنسب لعمر الوثيقة القضائية التي تسمى عند الناس «سياسة القضاء» وقد تلقى العلماء هذه الوثيقة بالقبول والصحة، وهي الرسالة التي أرسلها الى أبي موسى الأشعري واليه بالبصرة وفيها يقول (الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل عليك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجرِ به السنة، واعرف الأشباه والنظائر، ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها الى الله وأشبهها بالحق فاتبعه واعمد اليه . . .) الخ.

وقد شك فيها بعض العلماء كابن حزم، وأنكر بعضهم نسبتها اليه من ناحية ما تحويه من اصطلاحات فقهية لم تكن قد ظهرت بعد في عهد عمر ولكنها كانت وليدة عصر متأخر.

ولم يكن الصحابة جميعاً على علم وفقه، وإنما كان ذلك خاصاً بطبقة منهم، وهم القراء. يقول ابن خلدون (ثم ان الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان يؤخذ عن جميعهم وانما كان ذلك للحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالاته مما تلقوه من النبي وممن سمعه منه من عليتهم، وكانوا يسمعون لذلك القراء أي الذين يقرؤون الكتاب لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة، ثم عظمت الأمصار وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء».

وقد اختلف الصحابة في آرائهم تبعاً لاجتهادهم وما غلب على ظنونهم من المصلحة، وما عرف باجماع الصحابة ليس المراد منهم الا قول أغلبهم، يقول أبو هريرة: ان المهاجرين كان يشغلهم الصفق في الأسواق، وان الأنصار كان يشغلهم القيام على نخلهم، وكنت امرأ مسكيناً أصحب الرسول على ملء بطني، فكان الرسول يسأل عن المسألة ويحكم بالحكم ويأمر بالشيء، ويفعل الشيء، فيعيه من حضره، ويغيب عمن غاب عنه. فلما مات الرسول تفرق الصحابة في البلاد، فكانت تعرض القضية في المدينة أو في غيرها، فإن كان عند الصحابة الحاضرين أثر حكم به، والا اجتهد أمير تلك البلد، وقد يكون في المسألة حكم عن النبي موجود عند صاحب آخر في بلد آخر، وأمثلة ذلك كثيرة، فقد كان علم التميم عند عماد وغيره وجهله عمر وابن مسعود، وكان حكم المسح عند علي وحذيفة وجهلته عائشة وابن عمر، وكان حكم الاستئذان عند أبي موسى وجهله عمر، وكان حكم الجد عند المغيرة ومحمد بن مسلمة وجهله أبو بكر وعمر، وكان حكم أخذ الجزية من المجوس عند عبد الرحمن بن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصحابة الى غير ذلك من الأمثلة.

ويمكن أن نتبين من هذا أثر انتشار الصحابة في الأمصار واختلافهم في الأحكام والآراء، وان كثيراً من هذا لم يكن يصدر عن المركز الرئيسي وحده (المدينة) كما هو المفروض، بل على العكس من ذلك كانت تصدر الآراء من الأقاليم والأمصار في كثير من الأحوال الى المدينة من الخارج، الأمر الذي يدل على أن تشكيل الحياة الاسلامية لم يكن صادراً من مصدر رئيسي، ولكنه كان أثراً لتطور أقليمي كذلك متأثر بالعادات الأخرى لهذه الأمصار والآراء المختلفة لهؤلاء الأصحاب المهاجرين اليها.

والحقيقة أنه لا يمكن أن نفرض ان الحياة الاسلامية في نواحيها المختلفة كانت قد وضعت كلها من أول الأمر على نهج واحد كامل ولجميع المسلمين، فقد يكون هذا ممكناً في محيط (المدينة) حيث كان الاتصال بالدين والسنن ممكناً، الأمر الذي كان جد بعيد عن الشعوب الاسلامية في أطراف الأرض، ومن أجل هذا نرى أنه في هذا العصر لم تتكون بعد قاعدة عامة تؤخذ وتحمل، وكل ما هناك أنه قد بدأ فعلاً تطور جديد، أخذت تتأسس فيه القواعد الدينية والاجتماعية ويتفق الناس عليها.

٥ ـ وفي منتصف القرن الهجري الأول بعد عصر الخلفاء الراشدين اعتلى الأمويون الخلافة وامتد حكمهم الى أوائل القرن الثاني، ولم يكن الأمويون بطبيعة الحال أعداء للاسلام، وكل ما هناك أنهم لم يكونوا مثل سلفهم الصالح في اتباع مبادىء الدين بحرص ودقة، ولم يعيروا اهتماماً للأمور المتعلقة بالدين مثل اهتمامهم بأمور الدولة، وأصدق تعبير عن هؤلاء الأمويين أنهم كانوا ملوكاً أكثر منهم خلفاء دينيين، وقد تأثر المؤرخون في حكمهم عليهم وما كتب عنهم باتجاه العباسيين نحوهم واتجاه الأتقياء من الصحابة والأتقياء الذين لم يرضوا عنهم، وعلى العكس من ذلك كانوا هم المسؤولين عن تطور كثير من ملامح الفقه الاسلامي التي كانت في وضع بسيط، وكان اهتمامهم في الحقيقة موجهاً الى إدارة البلاد الاسلامية وتنظيم

ما كان موجوداً من فوضى الحياة العربية، وما كان عليه البدو من نظم فردية قبلية، وبالمثل الادارية الأموية وبالمثل الدينية أوجدوا اطاراً للمجتمع العربي المسلم، الذي امتد الى البلاد الأخرى المفتوحة، وكان العهد الأموي يمثل فترة الاكمال - بعد فترة الخلفاء الراشدين - للاتجاه لسلوك الجماعة الاسلامية الذي كان في عصر النبي، وطبيعة المجتمع النبوي، وهذا هو الأساس الأول الذي يجب ملاحظته في قيام الفقه والتشريع الاسلامي، حيث تعاونت الإدارة الأموية والمثل الاسلامية في خلق نظام تشريعي للمجتمع الاسلامي.

وقد أخذ الخلفاء الأمويون وولاتهم الخطوة الأولى في تعيين القضاة، الأمر الذي دعت اليه حالة المجتمع الجديد وادارته، ولم يعد التحكيم كافياً فاستبدلوا الحاكم بالقاضي وكان القاضي نائباً للحاكم الذي كانت له السلطة الكاملة على الأقليم ادارياً وقضائياً وتشريعياً من غير فصل بينها، فأناب الوالي القاضي في السلطة القضائية، واحتفظ لنفسه بالرأي الأخير، وكان هؤلاء الحكام الإداريون والقضاة هم « المشرعون الأول في الاسلام »، وبالادارة وأحكام هؤلاء القضاة وضعوا الأسس للفقه الذي جاء بعد ذلك. وكانوا يحكمون برأيهم القائم على العادات العملية القائمة مع مراعاة النصوص القرآنية وروح القواعد الاسلامية مما يجدونه مناسباً. وكانت هذه العادات هي عادات البلاد التي يقضون بها أو عادات بلدهم التي حملوها، مما أدى الى اختلاف الأحكام في بعض الأحيان، وانه ولو أن الموضوعات الفقهية لم تصبح اسلامية بعد، فإن مركز القاضي الاسلامي كان متفقاً مع الادارة الأموية. في « تسليم » العادات القديمة وجعلها متفقة مع مبادىء الاسلام، والذي يظهر من تطورات الفقه أن الدور الذي قام به القضاة الأول في وضع حجر الأساس للفقه الاسلامي - لم يتميز في أصولة النظرية عن الأصول التي سادت أخيراً، وفي حدود القرن الأول أصبح تعيين القضاة من المتخصصين ومن هؤلاء الأشخاص المهتمين بالموضوعات التي

يعنون بها في ابداء رأيهم أو في مجال المناقشة وفي قدرتهم على معرفة مدى موافقة العادات للقرآن أو القواعد الدينية بوجه عام، وكانوا من هؤلاء الاتقياء الذين كانوا يحرصون على تنظيم الحياة الاسلامية، وهكذا حملوا الفقه والتشريع الأفكار الدينية والأخلاقية، وأخضعوا ذلك للدين، وقد حققوا بعملهم هذا، ما حققه الرسول بالقرآن في المجتمع الاسلامي الأول بالمدينة، وكان من نتيجة هذا أن العمل الاداري في أواخر العصر الأموي انتقل الى الفقه، وترجمت المبادىء المثالية الى العمل الواقعي، وهكذا تطور الفقه بجهد هؤلاء الأتقياء ووراءهم الولاة والقضاة، تعبيراً عن المثل الدينية، وترجمت هذه الأعمال الادارية للأمويين وأدخل كل ذلك في الفقه.

ولم يكن للفقيه المتخصص أكثر من ابداء الرأي فيما يوجه اليه من الأسئلة في مثل العبادات وأحياناً في المسائل الدينية مثل الزواج والطلاق. وهؤلاء الأتقياء المتخصصون كانت لهم صفة شخصية. ولم يكونوا بوجه عام محترفين، ولما كثر عددهم تطوروا الى ما عرف « بالمدارس القديمة » ولم يرد بهذا الاسم انهم كانوا مدارس منتظمة، أو مبادىء محددة أو تعاليم لكل مدرسة، وليس لهم صفة رسمية أو كيان خاص أو وجود لجماعة فقهية.

ولقد كان للصحابة آثارهم الخاصة في البلاد التي استوطنوها أو نزلوا بها، بما كان لهم فيها من أصحاب التفوا حولهم وأخذوا عنهم فتكونت هذه المدارس القديمة في هذا الوقت تبعاً لشخصيات الصحابة من هؤلاء الفقهاء التابعين، وكان في كل بلد امام منهم، مثل سعيد بن المسيب بالمدينة وعطاء ابن رباح بمكة وابراهيم النخعي بالكوفة والحسن البصري بالبصرة ومكحول بالشام وطاووس باليمن، وحصل الاختلاف بين هذه المدارس تبعاً لتطور العمل القائم في كل بلد، نظراً لصعوبة الاتصال بين هذه المراكز الجغرافية والعمل بها. وأهم هذه المدارس هي مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، وبعبارة أخرى مدرسة الحجاز ومدرسة العراق.

وكانت المدينة عاصمة الدولة في عصر النبي والخلفاء، وبعد أن فقدت مكانتها السياسية بانتقال الخلافة الى الشام والعراق، بقيت لها قيمتها الأدبية من حيث انها دار الهجرة والبلد الذي نزل فيه التشريع، والبلد الذي نزل فيه القرآن، وتكونت فيه السنن الأولى للنبي وللصحابة، فأصبحت في هذا العصر مأوى الأتقياء الفقهاء، الذين اعتبروا أنفسهم حماة الدين الذين يسيرون عل طريقه ومنهاج لا ينفصل عنه.

وأصل مذهبهم يرجع الى عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، يقول ابن القيم (الدين والفقه انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأصحاب عبد الله بن عباس، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد وعبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب ابن مسعود. وأصحاب زيد بن ثابت الذي تأثر بعمر وأثر في ابن عمر اثنا عشر فقيهاً، وقد تأثر بهؤلاء الأصحاب في المدينة اثنا عشر فقيهاً، ومنهم تكونت مدرسة « الفقهاء السبعة » بالمدينة، وامام هذه المدرسة سعيد بن المسيب الذي كان يقال له فقيه الفقهاء، وكان سعيد قرشياً، وقد ألبسته هذه النسبة احترامه الكبير في الأوساط العربية، جاء في طبقات الفقهاء للشيرازي (ولما مات العَبَادِلَة، عبد الله بن عباس وعبد الله ابن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر، صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي، فكان فقيه أهل مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس؛ وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير وفقيه أهل الكوفة ابراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، الا المدينة، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع وقد توفي سعيد سنة ٩٤ هـ ويقال لها سنة الفقهاء لكثرة من مات فيها منهم.

وقد كان الناس ـ كما قال مالك في رسالته الى الليث بن سعد ـ تبعاً لأهل المدينة التي كانت اليها الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرّم، اذ رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويبين لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله، ثم قام من بعده، اتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر بعده، فما نزل بهم مما علموا انفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بما وجدوا في ذلك، في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وان خالفهم مخالف أو قال أمراً غيره أقوى منه، وأولي ترك قوله وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن.

ومن أجل هذا جذبت الناس اليها، ورحل اليها العلماء من الأمصار، فذهب اليها مثل ابن شهاب الزهري من الشام حيث رحل اليها وجمع من أحاديثها الشيء الكثير كما ذهب الى الشام من فقهاء المدينة عبد الملك بن مروان، وكان عمر بن عبد العزيز ممن تأثر بالمدينة أيام ولايته عليها. وكان عهده من غير شك فاتحة جديدة في الحاكمين بأمور الرعية الدينية والأخذ بالسنن، ورحل اليها عطاء بن أبي رباح من مكة، كما رحل اليها أهل العراق. ويقول الشعبي خذها بغير شيء، فقد كان الرجل يرحل فيما دونه الى المدينة، ويقول أمهل حتى تقدم المدينة، فانها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس وكذلك الحال في مصر، فقد قيل ان عبد الله بن عمر بعث نافعاً الى مصر يعلمهم السنن، وكان المصريون يهتمون بالملاحم والفتن وأيام العرب والتراغيب، فكان أول من وجه المصريين الى العناية بالحديث يزيد بن حبيب من أهالي دنقلة.

وكانت تعاصر المدينة بالحجاز مدرسة الكوفة بالعراق، وكان لهذه المدرسة قيمة فقهية لا تقل عن تلك المدرسة، ولكنها لم تكن لها مثل شهرة مدرسة المدينة، ومركزها الممتاز، ولم تظهر آثارها الفقهية واضحة الا بعد

ذلك. وكان امام هذه المدرسة من الصحابة عبد الله بن مسعود الذي جمع حوله أصحاباً من الكوفيين، وكان أعلم أهل الكوفة بأصحاب عبد الله، ابراهيم النخعي وعامر بن شرحبيل الشعبي.

ويعتبر ابراهيم النخعي امام أهل الكوفة وفقيهها. كما اعتبر سعيد بن المسيب فقيه المدينة وامامها، وليس من شك في أن شخصية هذا الامام التشريعية شخصية خصيبة في هذا العصر ومابعده،فإن مذهب الامام أبي حنيفة انما يقوم على حديث ابراهيم وآرائه، كما يتبين لنا هذا من كتاب الآثار لأبي يوسف وكتاب الآثار لمحمد بن الحسن وغيرها حيث تسند آراء أبي حنيفة وأثاره الى هذا الامام في أغلبها، وقد أدرك ابراهيم جماعة من الصحابة، وأكثر رواته عن التابعين، (قيل له أما بلغك حديث عن النبي تحدثنا عنه قال: بلى ولكن أقول قال عمر، قال عبد الله، قال علقمة، قال الأسود، أحب الي وأهون) وكان أهل الكوفة يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، وقد جمعوا من فتاوى ابن مسعود مما تيسر لهم جمعه. وكانت هذه المدرسة لا تهاب الفتيا ولا تكره المسائل ولكنهم كانوا يهابون رواية الحديث، وكان عندهم من الفطانة ما يقدرون على تخريج المسائل على أقوال أصحابهم.

وقد تمسك أهل المدينة بالسنة التي كانت قائمة بالمدينة. يقول مالك (وانه ليكفي في ذلك ما مضت به السنة) ولم يعتبروا الرأي، ومثال ذلك مسألة (القضاء باليمين مع الشاهد) التي اختلفت فيها الصحابة من قبل، فكان رأي الفقهاء السبعة هو ما رواه مالك « أنه بلغه أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار سئلا، هل يقضي باليمين مع الشاهد، قال نعم (موطأ ج ٣ ص ٣٨٩) ورأي مدرسة الكوفة هو ما رواه أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم « انه قال: البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه). وكان لا يرد اليمين، وكان أبو حنيفة لا يستحلف مع البينة ولا يرد اليمين، وأن

حماداً كان لا يفعل شيئاً من ذلك (الآثار لأبي يوسف رقم ٧٣٨، ٧٤٠). وهكذا كان فقهاء المدينة يرون القضاء بيمين مع الشاهد الواحد، ورأوا ذلك خاصاً بالأموال، وخالفهم فقهاء الكوفة فقالوا لا يجب أن يقضى في شيء من الأشياء الا برجلين أو رجل وامرأتين، ولا يقضى بشاهد ويمين في شيء من الأشياء، وتمسكوا بالقرآن وحده بقول الله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾، ولم تبلغهم السنة المدنية، فكان مذهب أهل المدينة تقليدياً من حيث اتباع السنة المدنية ومذهب الصحابة بها، وكان مذهب أهل الكوفة يرجع الى مذهب الصحابة الذين توطنوا العراق، والى حدٍّ ما العرف العراقي.

فكانت آراء الفقهاء السبعة أقرب الى السنن، بخلاف الكوفيين الذين كانوا أبعد من السنن. وكانت آراؤهم من الناحية الفقهية أدق وأقوى تخريجاً، من ناحية أنها كانت تقوم في جو أوسع حرية من جو التقاليد المدنية، وتتفق مع تطور الحياة التي تعرضت لها العراق.

وفي هذا العصر اعترف «بالرأي» مصدراً للفقه، ففي هذه المسائل الناشئة والتي لا يوجد فيها حكم واضح في القرآن أو في الآثار القليلة كان يستعمل هؤلاء الفقهاء رأيهم. على أن هذا «الرأي» المستعمل في هذا العصر لم يكن قائماً على طريقة خاصة، ولم يكن محدوداً من القرآن بحدود ثانية، الا تلك الحدود الدينية والأخلاقية المستقاة من القرآن، فكان قياساً، وكان استحساناً، وكان سنة، وكان غير ذلك.

وكذلك الاجماع في هذا العصر، بقي بمعنى قول الأغلبية، ولم يكن اجماع الأمة كلها، وقد خطا الآن خطوة جديدة، فبعد أن كان الاجماع اجماع الصحابة، أصبحنا نسمع اجماع أهل المدينة واجماع الحرمين، واجماع أهل المدينة والكوفة.

وعلى كل حال فإن الاختلاف بين هذه المدارس لم يكن يرجع الى المبادىء العامة ولكنه يرجع على الأكثر الى أسباب جغرافية وتقليدية.

٦ ـ وقد وجد عمل أهل المدينة صداه وتمثل في « مدرسة أهل الحديث » وكانت هذه الحركة أهم حركة في تاريخ الفقه الاسلامي في القرن الهجري الأول، فكانت بطبيعة الحال استمراراً للحركة الدينية والأخلاقية ضد المدارس القديمة، وتمثل المعارضة الاسلامية للإدارة الأموية، فتطورت هذه المعارضة الى مدرسة أهل الحديث التي أكدت هذا الاتجاه، وهدف هؤلاء المحدثين بالاضافة الى معارضة المدارس القديمة التي كانت تعتمد على أقوال الصحابة انما هو التمسك بالأحاديث النبوية وحدها ورفض ما عدا هذا من العادات القائمة. ولم يقتصر هذا على المدينة، ولكنه وجد في مراكز أخرى، وكان أكثر اهتمامهم بالمسائل الفقهية، وهكذا استطاعت هذه المدرسة أن تغير من المبادىء الفقهية بالأخذ بالحديث، وكانت الخطوة التالية هي ما قام به الإمام الشافعي في القرن الهجري الثاني:

أما الطريقة الثانية فهي طريقة أهل « الرأي » وهي الطريقة التي تعتمد على استنباط حكم ما ينزل من النصوص الموجودة، يقول البزدوي «بما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم وكثرة تعريفهم عليها»(كشف الاسرار ج ١ ص ١٦). وهذه الطريقة هي من غير شك الطريقة الطبيعية واستعمالها هو نتيجة الحاجة الماسة في الحياة العملية وعند مزاولة القضاء، فالقانوني النظري يدرس ا لنصوص، وليس له علم بحوادث الحياة، أما القاضي الذي يقضي في بلد كالعراق مثلاً، لا تسعفه المراجع الحجازية، وقول الشهر ستاني (النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى). تحقق مقدار الضرورة في ادخال التفكير والنظر في التشريع والاستنتاج الفقهي. وهذه هي العوامل التي جعلت ظهور الرأي

طبيعياً وضرورياً في التشريع. ونرى مقدار الاحساس بالضرورة والحاجة للرأي من أن أهل الحديث أنفسهم أجازوا ذلك من غير قصد، فأبو داود قد أخذ في سننه بالحديث الضعيف، ورأى ذلك خيراً من الرأي، فإن الحديث لا يعدو أن يكون رأياً جاء في صورة حديث.

ومهما يكن من شيء، فإنه يظهر لنا من تتبع قضايا الصحابة والتابعين وفتاويهم ان الرأي لم يكن محدوداً تمام التحديد بمعنى خاص، أو أن له اصطلاحاً معروفاً، وأحياناً ما يكون بمعنى القياس، وأحياناً ما يكون بمعنى الاستحسان أو وفق الرأي الشخصي، ويظهر أنه تطور بعد هذا فصار يطلق بمعنى القياس، ثم تطور هذا فصار يطلق بمعنى الاستحسان.

ولقد كان من أثر مدرسة الحديث التي نشأت متأخرة عن مدرسة الرأي، أن أخذ ت مدرسة الرأي تنظم من خطوطها التي أصبحت مكشوفة في ميدان الفقه، فتوفروا على البحث عن الحديث ليسندوا به مسائلهم، ويقصدوا اراءهم وذلك مثل ما حصل عند أبي حنيفة وتلامذته الأولين حيث أخذوا يخالفون طريقة استاذهم أبي حنيفة، فنجد مثلاً محمد بن الحسن الشيباني يرحل الى المدينة لأخذ الحديث وألف كتاب الآثار، وأخذ ينزل من كلام استاذه وأهل العراق على مقتضى كتاب الآثار، ويستدل بها ويحاج أهل الحجاز، كما نرى ذلك في كتاب الحجج، وفي موطئه الذي رواه عن مالك، وجاء من بعده فأخذوا يسندون آراء أئمة المذهب بالأحاديث، وهكذا تطورت مدرسة الرأي وتباعدت من طريقها الأول، بإزاء اسناد الحديث وجهود المحدثين في هذا العصر.

كان أهل الحديث يعنون برواية الحديث، ولا يتعنون النظر والاستنباط ولا يكادون يمثلون في أول الأمر طريقة فقهية، ثم وحدوا أنفسهم آخر الأمر مضطرين الى الأخذ بالرأي، وانه لا مخرج لهم من ذلك إذا أرادوا أن يعيشوا فقالوا بالقياس وأصبحت لهم طريقة في الفقه، وعلى الأخص لما أعوزهم

وجود مواد جديدة في الحديث وعدم كفاية الروايات.

٧ ـ ولما تولّى العباسيون الخلافة بعد الأمويين في دمشق (١٣٢ هـ) كان الفقه الاسلامي قد وصل الى ملامحه الضرورية، وتم للمجتمع العربي الاسلامي حاجته من أجل الطريقة الفقهية، واستمر العباسيون الأول في تقوية الاتجاه لتسليم العادات القديمة، ذلك الاتجاه الذي ظهر واضحاً في العصر الأموي الأخير. ولكي يظهر العباسيون اختلافهم بإزاء الأمويين، بالغوا في هذا الاختلاف، وجعلوا سياستهم اقرار حكم الله في الأرض وحملت من أول أمرها طابع الدين، وأحاطوا أنفسهم بأجواء دينية، فما كان عند الأمويين ملكاً لا يعنى بأشكال الدين، هو عند العباسيين رئاسة دينية، فالخليفة العباسي ليس ملكاً على دولة سياسية فقط بل هو ملك على دولة دينية تحيط به رسوم دينية، يعتبر نفسه إماماً للمسلمين، وخليفة للرسول في قيادة الأمة قيادة روحية.

وكان من أول اهتمامهم هو محاولة تغطية هذه الفجوة بين ما يأمله الأتقياء والمتخصصون نظرياً وبين الضرورات العملية للإدارة. فأخذوا مثلاً بفكرة استشارة الفقهاء المتخصصين في المسائل الفقهية التي قد تجري، كما حصل في رسالة أبي يوسف في المسائل المالية والخراج والجنايات التي عملها بناء على طلب هارون الرشيد.

وانه وان كان الفقهاء المتخصصون الذين نظموا طريقة تسليم العادات وادخال المبادىء الاسلامية فيها أثناء الدولة الأموية قد ساروا فيها بحق والى مدى واقعي، فإن هؤلاء العباسيين ومستشاريهم، لم يستطيعوا أن يذهبوا بهذه الطريقة قدماً، وعلى الأخص أنهم لم يكونوا مخلصين في طموحهم في ترجمة هذه المبادىء النظرية الى العمل، والذي يظهر هو أن ما نادوا به من إقرار دولة الله في الأرض، لم يكن الا تغطية لأهدافهم، فلم يستطيعوا أن يضعوا نظماً دائمة بين النظر والعمل، ولم يطل الأمر أيضاً قبل أن يفقد

خلفاؤهم الإرادة والقوة في الاستمرار في هذه الجهود.

وكان مما حققه العباسيون الأول هو الربط الدائم بين وظيفة القاضي والشريعة، وكان الأمويون قد مهدوا لذلك، ولكنه عند العباسيين أصبح قاعدة ثابتة، فكان القاضي فقيهاً متخصصاً، ولم يبق مجرد عامل فقيه للحاكم يعين من قبل الدولة، وبقي من يوم تعيينه الى تخليه لا يرجع الى شيء غير الشريعة، من غير تدخل للجهة الادارية، وان يكن هذا الاستقلال نظرياً، فلما اتسع عمله لم يسمح بقيام هذا الجهاز المستقل، فكان يمكن فصله من الدولة. وكان مرتبطاً بالسلطة السياسية في إصدار أحكامه، وفي أثناء العصر الأموي فقد كان القاضي أو الوالي يقوم بالقضاء فيما يعرض عليه من القضايا الجنائية في نطاق الادارة المسؤولة، أما في عصر العباسيين، فقد انفصل منصب القاضي عن الادارة العامة وأصبح مرتبطاً بالشريعة، ولما كان من غير الممكن للقاضي النظر في الاجراءات القضائية والاشهاد في الاثبات الجنائي خطت السلطة السياسية خطوة جديدة ونقلت جزءاً كبيراً من الجنايات الى الشرطة، وبقي ذلك خارجاً عن نطاق الفقه، ومع كل هذا فقد بقي منصب القضاء في مرحلته الأخيرة من النظم الهامة في المجتمع الاسلامي.

وقد وضع القضاة في الاسلام الأسس الأولى للفقه الاسلامي وليس لدينا شيء كثير عن الأصول التي اعتمدوا عليها، وكانوا يحاكمون حسب رأيهم على أساس العرف المعمول به، والقواعد الادارية ونصوص القرآن، وروحه، والقواعد الدينية المعترف بها بقدر الامكان.

ونستطيع أن نتبين من هذا كله أن العصر العباسي كان ملائماً لتطور الفقه والاعتناء بالحياة القانونية على الوجه الديني. كما توجهت فيه الهمم الى السنة باعتبارها النظام الذي يجب أن تقوم عليه الحياة للمسلم، فأخذ الناس يبحثون عن السنة ويجرون وراءها في كل أمر من أمور الحياة. والحرص على

الاستهداء بالسنة يتفق مع تطور جمع الحديث ودراسته بشكل أكثر مما كان عليه في العصر الأموي، فأخذ الناس يبحثون باحاطة عامة أمور الحلال والحرام وفي كل فرع من فروع الحياة الدينية والاجتماعية، ويسعون وراء الوثائق التي تحمل طابع النبوة بشكل واسع، ونظرة الى موطأ الإمام مالك الذي جمع في القرن الثاني الهجري، ترينا كيف أنه لا يوجد به سوى ستمائة حديث في الأحكام الفقهية، الأمر الذي يتبين منه مقدار النذر القليل الذي قدمه لنا العصر الأموي من أحاديث الأحكام، وكانت الجهود موجهة الى الأمور الأخلاقية والعلاقات السياسية أما ناحية الفقه فقد كانت الأحاديث فيه قليلة.

ويظهر أن اعتبار السنة حصل أول الأمر في الأوساط الصالحة في المدينة والحديث الذي يفهم منه الحرص على التقاليد، والتمسك بما كان عليه المسلمون في خير أوقاتهم والبعد عن الابتداع والأحداث يحمل طابع المدينة (المدينة حرام من أحدث فيها حديثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين).

٨ ـ وفي أوائل العصر العباسي. أخذت المدارس القديمة التي كانت تنتسب في تعاليمها الى مراكز جغرافية، المدينة بالحجاز، والكوفة بالعراق تنتسب الى شخصيات معروفة عندها بدلاً من العمل مستقلة على أصولها الخاصة، فتكونت جماعات في هذه المراكز، فتكون في العراق « أصحاب أبي حنيفة»، وفيهم أبو يوسف والشيباني، وتكون في المدينة وعلى الأخص مصر « أصحاب مالك » وكان الانتقال الى هذه المدارس القديمة، إنما هو انتقال « شخصي » ولم يتمسكوا بالعادات القائمة في بلادهم. وانما تمسكوا بأصول إمامهم وتلامذته، وقد ساعدوا الامام الشافعي على هذا الاتجاه، وكان في الأصل من أهل المدينة، وعدّ نفسه واحداً منهم حتى بعد أن اتخذ مذهب أهل الحديث، وحاول أن يدخل فيه المدارس القديمة، وعلى الأخص

المدينين بالحوار معهم، وبذل جهداً في تقديم أصوله الجديدة، على أنها بطبيعة الحال ترجع اليهم، ولكن اتباعهم له يعني هدم مدرسة المدينة والمدارس الأخرى. ولم يقصد الانضمام لأهل الحديث، لأنهم أقل المدارس القديمة، في الأخذ بالرأي وفي الدقة الفقهية. وهكذا كان كل فقيه قبل فكرة الشافعي يصبح تابعاً للشافعي بصفة شخصية، وبهذا كان الشافعي مؤسساً لمدرسة جديدة على أساس شخصي، وعلى أساس الأصول العامة التي وضعها الشافعي. ولم يكن هدف الشافعي تأسيس مدرسة جديدة. بل على العكس من ذلك رفض هذا الوضع، وكان كل همه هو استعداده لاصلاح هذه المدارس.

وهكذا فإن حركة الشافعي وضعته على قدم المساواة مع المذهب الحنفي والمذهب الماكي.

وقد ساد اضطراب كبير في تاريخ التدوين الفقهي في عدد المدارس الفقهية في احدى هاتين الطريقتين، أهل الحديث وأهل الرأي، وابن قتيبة عدّ كل هؤلاء الأئمة أهل الرأي، ما عدا أحمد بن حنبل الذي لم يسمه، وداود الظاهري الذي لم يكن قد عرفه، بينما ذكر من أهل الحديث المحدثين فقط (كتاب المعارف ص ٢٤١ ـ ٢٥١).

وعد المقدسي أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه من أصحاب الحديث. ولم يعدهم من أهل المذاهب الفقهية، الذي عد منهم الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية، وفي موضع آخر عد المقدسي الشافعية أصحاب الحديث خلافاً للحنفية، وعد في موضع ثالث أبا حنيفة والشافعي أهل الرأي خلافاً لأحمد ابن حنبل (أحسن التقاسيم ٣٧، ١٢٧، ١٤٣) وعدم عد المقدسي لأحمد بن حنبل يرجع الى الرأي القديم، فقد عرفنا أن ابن جرير الطبري لاقى خصومة الحنابلة من جراء عدم ذكره لرأي أحمد في كتابه اختلاف الفقهاء لأنه عدّه محدثاً لا فقيهاً.

وعد الشهرستاني مالكاً والشافعي وأحمد وداود أصحاب الحديث وأبا حنيفة وأصحابه أهل الرأي (الملل ١٦٠ ـ ١٦١).

وقد أخذ ابن خلدون بهذا التقسيم ولم يخالفه إلا في جعله داود على رأس طريقة ثالثة؛ فقد جعل الظاهرية مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والاجماع (المقدمة ص ٣).

٩ ـ وقد عرفت طريقة أهل الرأي باسم الامام أبي حنيفة الذي استقرت عنده وعند أصحابه مذاهب العراق، ولم يكن أبو حنيفة أول من ابتدع ذلك، وكل ما يمكن أن يقال انه في مدرسته وصلت هذه الطريقة الى كمالها. ويدعي خصوم أبي حنيفة أنه لم يكن يعطي الحديث أهمية كبيرة، وانه كان يجعل للرأي الطليق مكانه الأول بالنسبة للاستنتاج الفقهي، وانه رد كثيراً من الأحاديث من أجل الرأي، وقالوا إنه كان في عصره أربعة من الصحابة ولكنه لم يهتم للقائهم، وحدث أبو صالح الفراء قال سمعت يوسف بن اسباط يقول: رد أبو حنيفة على رسول الله أربعمائة حديث أو أكثر، قلت له يا أبا محمد تعرفها، قال نعم، قلت أخبرني بشيء منها فقال، قال رسول الله (للفرس سهمان وللرجل سهم) قال أبو حنيفة، أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم رجل، وأشعر رسول الله وأصحابه البدن، وقال أبو حنيفة: الاشعار مثلة، وقال رسول الله (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا). وقال أبو حنيفة: اذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبي يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر، وأقرع أصحابه، وقال أبو حنيفة: القرعة قمار، ويقول ابن خلدون « ان أبا حنيفة بلغت روايته الى سبعة عشر حديثاً ونحوها ».

ويقول أصحاب أبي حنيفة انه كان يأخذ بالرأي عند فقدان النص من كتاب أو سنة، والواقع أنه لم يخالف حديثاً صحيحاً بلغه، وكل ما هناك أنه قد أهمل بعض الروايات أو اتهم بعض الرواة، وشروط قبول الأخبار تختلف

عند الأئمة، فما يصح عند هذا، ربما لا يصح عند غيره كما هو شأن المجتهدين، ويقول ابن خلدون في صدر كلامه عن تفاوت الأئمة المجتهدين في الاكثار من الحديث والاقلال منه « وقد تقوَّل بعض المتعسفين المبغضين الى أن منهم من كان قليل البضاعة في الحديث، فلهذا قلت روايته، ولا سبيل الى هذا المعتقد في كبار الأئمة، لأن الشريعة انما تؤخذ من الكتاب والسنة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث، فيتعين عليه طلبه وروايته، والجد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها. . وانما قلل منهم من قلل الرواية لأجل المطاعن التي تعترضه فيها، والعلل التي تعرض في طريقها، سيما وأن الجرح مقدم عند الأكثر، فيؤديه الاجتهاد الى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الاسناد ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف في الطرق. . والامام أبو حنيفة انما قلت روايته لما شدد من شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني اذا عارضها الفعل النفسي، وقلّت من أجلها روايته فقل حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً، فحاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولاً، وأما غيره من المحدثين، وهم الجمهور، فتوسعوا في الشروط، وكثر حديثهم والكل عن اجتهاد، وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم، وروى الطحاوي فأكثر، وكتب من بعده مسنده، وهو جليل القدر الا أنه لا يعدل الصحيحين» (المقدمة ٣٧١)

ولا يمكن أن ننكر أن عصر أبي حنيفة قد سبقه عصر فقهي، قام في الأصل على استعمال المواد الفقهية في الحياة العملية، وكان سلف أبي حنيفة المباشر في العراق حماد بن سليمان المتوفى سنة ١١٩، وكان أبو حنيفة من تلامذته، وكان معروفاً بالضعف الشديد في معرفة الحديث. ولكن كان أفقه أهل عصره. وكان أبو حنيفة أول من نظم الفقه على أساس القياس، كذلك وجد لأول مرة هجوم منظم ضد هذا المبدأ في استعمال الرأي والقياس في

الفقه. يقول سفيان بن عبدة: أمران ما ظننت أنهما يجاوزان قنطرة الكوفة، قراءة حمزة وفقه أبي حنيفة. ولقد سماه الفقهاء الأمام الأعظم. ويقول الشافعي «من أراد أن يفتي في المغازي فهو عيال على محمد بن اسحاق، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة، وقال الليث بن سعد «لقيت مالكاً في المدينة، فقلت اني أراك تمسح العرق عن جبينك قال: عرقت مع أبي حنيفة، انه لفقيه يا مصري».

والفقه الاسلامي، في تكونه يصور حلقة متطورة متصلة، فقد قدم كل سلف الى من بعده ما أخذه ممن قبله، وهكذا أضاف الجيل المتأخر نتائج أعماله الى من قبلهم، وتعاليم أبي حنيفة كذلك ليست أصولاً مخترعة من عنده، ولكنها حلقة من حلقات التطور، وإن ما ارتبط باسمه من الآثار والمعارف، كما نراه في كتاب الآثار والمبسوط للشيباني يرجع الى أصل قديم. وإن يكن الشيباني يستعمل في كل حديث عنده في كتاب الآثار هذه العبارة المعروفة (وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة قال محمد وبهذا كله نأخذ وهو قول أبي حنيفة) فيرجع الى تلامذته وعلى الأخص محمد بن الحسن انهم ختموا معارفهم بخاتم راويهم الأخير أبي حنيفة، فكان الإمام عند الأجيال المتأخرة هو المبدع الوحيد والمؤسس لهذا المذهب.

كما أن هؤلاء الذين كانوا يرون في الرأي والتفكير الطليق مخالفة لروح الاسلام قد صوبوا هجومهم ضد أبي حنيفة، وجعلوه موضعاً لخصومهم ومن بينهم الامام الشافعي، وأنه ولو أن الحنفية في عملهم الفقهي، وصلوا في الغالب الى نفس النتائج التي وصل اليها أهل المذاهب الأخرى، وجمعوا من الحديث مثل ما جمعوا، فقد بقي أهل المذاهب الأخرى وحدهم أتباع مذهب أهل الحديث القديم، وزيادة على ذلك فإن التعاليم المنسوبة لأبي حنيفة، وصلت الى أعظم منزلة على يد تلميذه أبي يوسف ومحمدبجعلها المذهب الحكومي.

وترتبط بالرأي مسألة أخرى عرف بها أبو حنيفة وعرفت بها مدرسته وهي « الحيل الشرعية »، وقد توسل بها الفقهاء توفيقاً بين العمليات والنظريات، اعترافاً بأن الضرورات تبيح المحظورات، وقد ابتدعت المدرسة الكوفية الحيل الشرعية واهتم بها المذهب الحنفي، ولهذا نجد أكبر كتب الحيل لفقهاء من الأحناف، ولا نجد على سبيل التأكيد لأبي حنيفة كتاباً في الحيل، سوى ما حدث به الخطيب حيث يقول « من كان عنده حيل أبي حنيفة يستعمله أو يفتي به فقد بطل حجة وبانت امرأته »، وذكر الحنفية المتأخرون من مناقب الإمام الأعظم حدة ذهنه في الحيل المتعلقة بالحلف، على أنه لا يمكننا أن نعدها موضوعاً ابتدعه الامام، وإنما نعده موضوعاً اهتم به ووسّع العمل به على غرار الرأي .وبعض هذه الحيل في الحلف ترجع الى شيخه حماد بن سليمان، وبعضها يرجع الى ابراهيم النخعي، وقد بدأت الحيل أولاً في محيط الايمان، ثم امتدت الى أبواب الفقه الأخرى. وقد وجدت بجانب الحيل التي تدعو اليها الضرورة حيل هي على الأكثر تمارين استعملها الفقهاء لحدة الذهن والتدقيق الفقهي (راجع نظرة عامة في الفقه ص ٢٢٨) ولا يعرف التدوين الفقهي كتباً للإمام، وليس لدينا سوى رسالته الصغيرة التي كتبها الى عثمان بن مسلم البتي في أصول العقيدة، وسوى أسماء كتب هي موضع خلاف في ثبوت أنه كتبها. وقد عرفت تعاليمه من كتب أصحابه وتلامذته، وأشهر تلامذة الامام هم أبو يوسف وزفر ومحمد بن الحسن الشيباني، وكان أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم أول قاض للقضاة في الإسلام ، وقد تفقه أولاً بابن أبي ليلى ثم انتقل الى أبي حنيفة ورحل الى مالك، وكان أول من صنف الكتب في مذهبه وقد اندثر أغلبها، ولم يبق منها الا كتاب الخراج وكتاب المخارج في الحيل.

ثم أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، ولقد كانت لهذا الامام شخصية فقهية منقطعة النظير، حضر مجلس أبي حنيفة وأبي يوسف وسمع من علماء الكوفة، ورحل الى مالك بالمدينة ولازمه ثلاث سنين وروى عنه

الموطأ، ورحل الشافعي الى العراق ولازم محمد بن الحسن وتفقه عليه، وقد أثنى عليه الشافعي وقال (ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد كأنه عليه نزل). وهكذا تجمعت في الشيباني وتوحدت الطرق الفقهية الثلاثة، وبالرغم من هذا فقد كتب في كتبه ما أخذه عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وأضاف ذلك كله الى أبي حنيفة، ولا ننسى أن الاختلاف بين آراء أبي حنيفة وأبي يوسف وبين آراء محمد، ليس أقل من الخلاف الحاصل في المذاهب المختلفة.

وفضل الامام الشيباني لا يرجع الى أنه عمل عملاً مستقلاً، ولكن فضله يرجع - بجانب الأعمال التي تساوى فيها مع فقهاء عصره - الى أنه جمع نتائج أعمال الأسلاف، وحفظها الى الأجيال التالية، وفي النادر ما نراه يزيد على أعمال السلف شيئاً، فتصرفه مقصور على الوقائع التي لا يوجد فيها حكم، لا الاجتهاد المطلق غير المحدود، كما عند أبي حنيفة، ومؤلفاته وضعت أسس علم الفقه الاسلامي، وساعدت على قيام هذا الصرح العالي منذ العصور الغابرة الى الوقت الحاضر.

وأكبر ما وصل الينا من كتب محمد هو كتاب « الأصل » المعروف بالمبسوط، ثم كتاب « الجامع الصغير »، ثم كتاب « السير الصغير » وكتاب « السير الكبير » ومنها « الزيادات » وهذه الكتب الستة هي المعروفة بكتب « ظاهر الرواية » وتعتبر باقي كتبه غير ظاهر الرواية لورودها بطريق الآحاد، مثل كتاب الحيل والمخارج، ومن كتبه التي تغلب عليها رواية الحديث كتاب الآثار، وروايته للموطأ، وكتاب الحجج في الاجماع على أهل المدينة. وقد اختصر الحاكم الشهيد المروري المتوفي سنة ٣٣٤ في كتابه « الكافي » وقد شرحه جماعة منهم السرخسي، وهو المعروف بمبسوط السرخسي.

وأبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى، من أصل فارسي، كان جده ممن أسر في فتح كابول، وجيء به الى الكوفة واعتقه مولاه تيم الله، وقد ولد

سنة ٨١ على أرجح الأقوال وتوفي سنة ١٥٠ في السبعين من عمره وأمضى عمره الطويل في الدراسة والمحاضرات في الكوفة فجذبت اليه الناس يسألونه ويتلقون أراءه في البلاد المحيطة، ولم يقبل ولاية القضاء التي عرضها عليه والي الكوفة عمر بن هبيرة، وكذلك الخليفة المنصور، فعذب من أجل ذلك وسجن، ومات في سجنه، وكان ينتسب الى المذهب الماتريدي، وكان يرى أن العمل ليس بركن أصلي في الايمان، ومن هنا رماه أهل الحديث والخوارج بالإرجاء.

١٠ ـ ويعتبر الامام مالك بن أنس إمام أهل الحجاز في عصره، كما اعتبر أبو حنيفة إمام أهل العراق كذلك. ولد في سنة ٩٣ ومات سنة ١٧٩، وقد اشتغل بالفقه والحديث عند ربيعة الرأي، وروى عن الزهري وهشام ابن عروة وغيرهم وقد زاره هارون الرشيد. عند حجه، وطلب اليه الخليفة أن يضع للناس كتاباً يحملهم عليه فقال له « ضع هذا العلم ودون كتاباً، وجنب شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط الأمور وما أجمع عليه الصحابة والأئمة » ولم تتم هذه البغية.

وكتاب مالك « الموطأ » يعد أول كتاب فقهي وصل الينا ـ اذا ما استثنينا المجموع لزيد ـ ولا يمكن أن يعتبر أول كتاب كبير في الحديث، فلم يتخذه المتأخرون بجانب الكتب الستة، ولم يكن الغرض منه الاتيان بالأحاديث التي كانت موجودة في ذلك الوقت، وإنما كان الغرض عند مالك النظر في الفقه والقانون والعادة والعمل حسب الاجماع المدني.

وهذا الاجماع المدني (عمل أهل المدينة) هو أحد الأصول التي اتخذها مالك عند إثباته لعادة فقهية، يعتمد على أن هذه العادة تصور العادة أو الرأي المعتبر عند علماء المدينة على العموم (وهو ما أجمع عليه أهل بلدنا، والسنة التي لا اختلاف فيها عندنا) وان تكن الحقيقة أن هذا الاجماع المدني قد يظهر مخالفاً للعمل السائد والتعليم بالبلدان الأخرى، حتى انه في المسائل

التي يخالف فيها هذا الاجماع الحديث الصحيح عنده، يفضل الاجماع ويحتج به ويقدمه على خبر الواحد، لأن مخالفة أهل المدينة له دليل على نسخه.

وكلمة مالك في الموطأ (فيما نرى) تجرنا الى ملاحظة لطريقة مالك، فقد كان يسود الرأي بأن مالكاً ضد مدرسة العراق التي تقول بالرأي وأن مالكاً يكره الرأي كما هو طابع مدرسة الحجاز، ولكنا بالنظر في الموطأ نرى أن مالكاً قد استعمل فيه الرأي بكفاية، وأنه أبدى رأيه في الوقائع التي لا توجد فيها سنة مدنية أو اجماع مدني وانه استعمل الرأي كثيراً حتى قيل انه قد تعرق. سئل أحمد بن حنبل، حديث من تأخذ ورأي من تنظر فقال: حديث مالك ورأي مالك. ويقول مالك في الموطأ « فيه حديث رسول الله وقول الصحابة والتابعين، وقد تكلمت برأيي على الاجتهاد وعلى ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ولم أخرج عن جملتهم الى غيره .

فمن هذا يتبين لنا أن مالكاً لم يكن محدثاً. وان الحديث عنده لم يكن المعتمد لديه، فمن جهة اتخذ العمل المدني حجة، وقدمه على الحديث عندما يختلفان ومن جهة أخرى عندما لا يوجد حديث مدني أو اجماع مدني يستعمل الرأي، فطريقته لم تكن طريقة أهل الحديث، وانما كانت طريقة مشبعة بالرأي، حتى ليصح لنا أن نعده أقرب الى أهل الرأي بالمدينة، فكان يشرح الأحاديث وينزلها على العمل المدني والمصالح المرسلة، وهي أشبه بطريقة أبي حنيفة التي كان يشرح فيها الأحاديث وينزلها على الحياة العملية في العراق والاستحسان الذي يطمئن اليه.

ولقد مثل مالك طوراً من أطوار الفقه، في الوقت الذي لم يتكون فيه الفقه كعلم معتمد على الدليل، والغاية الأولى لأفكاره الفقهية انما هي النفوذ الى الحياة القانونية بأفكار دينية خلقية، وهي وجهة النظر التي سادت التفكير الاسلامي القديم في المسائل الفقهية، وهذه المواد التي لم تكن قد اتفقت بعد

مع الدين تماماً، لم تكن مواد ساذجة ولكنها عادات قانونية للمدينة، تمثل العادات العربية القديمة بوجه عام مما نشأ في محيط المعاملات، وقد ظهر بعضها لمالك كسنة، وبعضها مما اتفق عليه أهل المدينة، وليست هذه الغاية إلا إزالة لما قد يخالف الدين في هذه العادات من أي ناحية كانت، واذا كان «تسليم» العادات حصل الأهم فيه قبل مالك، فقد ساعدت الأجيال على العمل على التنظيم للمسائل الفقهية ومن هنا كان عمل مالك قائماً أولاً وبالذات على التنظيم.

ولا يعد مالك مؤسساً لمدرسة فقهية بالمعنى الحقيقي، كالحال عند أبي حنيفة ويدل على هذا التسمية القديمة، أهل الحجاز وأهل العراق بإزاء تسمية غيرهم أصحاب الشافعي، فبعد أن أسست مدرسة شافعية حقيقية، مما يفهم منه عمل الشافعي الشخصي لتطور الفقه، أخذت الطريقتان العظيمتان، اللتان كان اختلافهما إقليمياً، يقيمان مدارس ثابتة على قمتها، مالك وأبو حنيفة. ويرجع الفضل في نشأة المذهب المالكي الى تلامذة الامام مالك.

وقد أعطى مالك لعمل أهل المدينة أهمية كبيرة، وفي العصور الأخيرة لما تحرك المذهب المالكي الى أفريقيا والى المغرب، تطور هذا الأصل منفصلاً، وتطور الى درجة لم يشاركه فيها المدارس الأخرى، حتى المدرسة المالكية في البلدان الأخرى، واهتم به المالكية المتأخرون أكثر من غيرهم، بالنسبة للظروف القائمة التي لم تسمح لالتزام النظريات الجامدة في مجال العمل، ورأوا أن الأفضل هو ضبط هذه العمليات بدلاً من تركها تماماً، وجعلوا حول الفقه طوقاً محيطاً به لحمايته بقدر الامكان وعند الضرورة، وأقر المالكية المتأخرون أن العمل الفقهي أفضل من الرأي، ووضعوا عدداً من التنظيمات، ليست معروفة في الفقه المالكي. واذا كان متأخرو المالكية قد أدركوا مسألة العمل والعادات وجعلوا العمل هو القاعدة المحكمة، فقد

بقيت المدارس الأخرى لا تعير العادات والعمل اهتمامها، والحقيقة أن العادة، قد قدمت الكثير في تشكيل الفقه الاسلامي، ولكن النظريات الأولى اهتمت بالطرق الأساسية للفقه وتطورها، وليس بالتطور التاريخي الفقهي، واغفل العلماء اعتبار العادة.

ومن أصول مالك المعروفة النظر في « المصالح المرسلة » وهي التي لم يقم دليل على اعتبارها أو إلغائها، وقد اعتد بها كذلك كثير من الفقهاء، وان كان للمالكية اليد الطولى في الاعتماد عليها في التشريع والاجتهاد، قال ابن دقيق العبد: « الذي لا شك فيه أن لمالك تقدماً على غيره من الأئمة في هذا النوع من الاستنباط ويليه في اعتبارها الامام أحمد، ولا يكاد يخلو مذهب غيرهما من اعتبار هذا الأصل في الجملة. ولهذا الأصل أمثلة كثيرة، منها قضاء الصحابة بتضمين الصناع، ووجه المصلحة في ذلك أن الناس في حاجة شديدة الى المصانع، والصناع يغيبون الأمتعة عن أعين أصحابها وليس من شأنهم الاحتياط في حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم. والى هذه القاعدة يستند مالك في اجازته سجن المتهم والسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد التهمة، ولكن الامام مالك نظر الى أن في سجن المتهم مصلحة اذا قويت التهمة وهي مصلحة الوصول الى الحق، وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة انها تجري في أبواب المعاملات، وتجنبوا إجراءها في أصول العبادات.

١١ - والى هذا الوقت لم تكن هناك أصول عامة وقواعد كلية يعتمد عليها وكل ما هناك أن كثرت المسائل الفقهية، وتكلم الناس في أصول الفقه استدلالاً واعتراضاً بوجه عام غير واضح، حتى جاء الإمام الشافعي، فنهض الى إزالة هذا الغموض، وميز القواعد الفقهية فكان أول من أسس مدرسة فقهية تقوم على أصول وطرق متميزة، فإليه يرجع الفضل في أنه أوجد طريقة وأقام إصلاحاً فقهياً، كانت الحاجة شديدة اليه، والبواعث ملجئة إلى قيامه.

ففي هذا الوقت الذي أصبح فيه القياس أمراً لا يمكن الاستغناء عنه وعاملاً هاماً بواسطة أبي حنيفة، وصار من العسير إقصاؤه من الفقه، من أجل العلاقات العملية، فكان مركز أهل الحديث حرجاً ضعيفاً لا ينهض، فلم يجد الشافعي بداً من أن يفكر وسط هذا المأزق الحرج الذي مني به أهل الحديث إزاء أهل الرأي، فأخذ يرسم طريقة لاستعمال القياس الذي لابد منه، بحيث لا يضر استعماله المنقول من الكتاب والسنة، فحدد من حريته الواسعة بواسطة الطرق والقواعد لاستعماله، كما نظر في الأمور الأخرى التي يستهدى بها في هذا السبيل. هذا هو الغرض الحقيقي والغاية التي استهدى بها الشافعي في علم أصول الفقه الذي عرف باسمه. وهذا هو عمله في « الرسالة » التي رسم فيها الطريق الجديد لهذا العلم. يقول الفخر الرازي « كان الناس قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعرضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع اليه في معرفة آلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي الى علم الشرع كنسبة ارسطاليس الى علم العقل (الانتقاء ص ٧٢).

وقد صنف الشافعي الرسالة ببغداد، ولما رجع الى مصر أعاد تصنيف الرسالة وقد درس فيها مذاهب المتقدمين، وأثبت بعد الفحص والدرس هذه الطريقة التي ساوى فيها بين الكتاب والسنة والاجماع والقياس، وأمكن له أن يضع مركزاً وسطاً بين أهل الرأي وأهل الحديث، ومن هنا تظهر لنا أهمية الرسالة من حيث انها نقطة الانتقال التاريخية للفقه الاسلامي.

وخاصية الرسالة، أنها تتيح لنا ادراك طبيعة فكرته الفقهية وعناصرها، وأبرز ما فيها الدقة والجلاء، اللذان يحملان على مخالفة كثير مما كان مسلماً به قبله، دون أن يضيق أفق تفكيره، وكان اتجاهه الذي جعله نصب عينيه هو

تنظيم الفقه، فنراه يعمل على إيجاد تماسك بين الأحكام المنفردة، وتحاشي أي تناقض بين نتائجها الأخيرة، وهكذا كان للشافعي أعمق الأثر في تنشئة القياس وطريقته التي ظلت من مميزات الفقه.

وكانت فكرته الأساسية أقرب الى طريقة المحدثين، حتى عرف عند أهل العراق بأنه ناصر الحديث، وقد رفض اجماع أهل المدينة وقول الصحابة، وأبطل الاستحسان الذي هو القياس بمعناه الواسع، والذي أخذ به الحنفية، كما رفض التعليل.

وتعاليم الشافعي تتناول عصرين: القول القديم (العراقي) والقول الجديد (المصري) وتظهر هاتان الناحيتان في كتاب « الأم » الذي رواه الربيع ابن سليمان المرادي، وأبو يعقوب البويطي.

ولم يكن اختلاف الأقوال في القديم والجديد من أجل انتقاله من العراق الى مصر وتقلبه في عادات جديدة، بل يرجع ذلك في الغالب الى مرحلة النضوج الاجتهادي والتمحيص التي مر بها الامام، ولزيادة البحث والاطلاع أكثر من أي شيء آخر.

ويتبين لنا مما سبق أن تعاليم الشافعي كان لها ناحيتان ناحية وافق عليها مبادىء أبي حنيفة. ووافقه على كون القياس مصدراً ما دام معتمداً على الكتاب والسنة والناحية الثانية عن طريقته هي الاهتمام بالحديث.

والشافعي قرشي ولد سنة ١٥٠ في غزة، وفي العشرين من عمره سافر الى مالك بالمدينة وبقي عنده الى موته سنة ١٧٩، وسافر الى مصر سنة ١٨٨ حيث قوبل كتلميذ لمالك، وبعد تنقل رجع الى مصر سنة ٢٠٠ وعزم على البقاء بها وتوفي سنة ٢٠٤.

١٢ ـ ومن المذاهب المعاصرة مذهب الامام أبي علي أحمد بن حنبل الشيباني تلميذ الامام الشافعي. وقد عده جمهور الفقهاء مثل الطبري من

المحدثين ولم يعدوه من الفقهاء ولكن كتابه « المسائل » يدل على فقهه، وهذا الكتاب يشتمل على أجوبة الإمام أحمد على مسائل وجهت اليه في كافة أبواب الفقه، كما يشتمل كتاب المدونة على أجوبة مالك بن أنس، وهو يسمح لنا أن نؤكد أن الإمام أحمد أراد أن يكون فقيهاً، لأنه كان يعلم مذهباً فقهياً مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث، ولهذا ينبغي أن نعتبر مجموع أحاديثه الكبير المشهور بالمسند أنه مؤلف يضع فيه الامام الأساس لمذهبه الفقهي. ولا يعني هذا أنه أسس المذهب السني السلفي في الفقه بنفس المعنى الذي أسس الشافعي مذهبه على مقتضاه، لأننا نجد قبله وبعده فقهاء عديدين ذوي صيغة سلفية، ومذهبهم مستقل عن مذهب أحمد.

وهناك مدارس أخرى عرفت في هذاالعصر مثل مدرسة الأوزاعي المتوفى سنة ١٥٧ ومدرسة ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣٠٣ وأبي ثور المتوفى سنة ٢٤٠، عدا فقهاء آخرين ولكنه منذ سنة ٧٠٠ هـ تقريباً بقي من هذه المدارس الفقهية السنية أربعة فقط وهم مدرسة أبي حنيفة ومدرسة مالك ومدرسة الشافعي ومدرسة أحمد بن حنبل.

وقد انتشرت مدرسة أبي حنيفة في العراق وفي الشام، وانتشرت في أفغانستان والهند، وفي أواسط آسيا التركية، ووجدت قبولاً عند الأمراء السلجوقيين الأتراك، وفي تركيا حيث اعترفت بها الدولة التركية مذهباً رسمياً، حيث كان القاضي يعين من الحنفية، وفي مصر.

أما المذهب المالكي فقد انتشر من المدينة ومصر الى الغرب في شمال أفريقيا وغربها. وكان منتشراً في الأندلس حيث غلب مذهب الأوزاعي هناك في وقت مبكر، وفي شرق البلاد العربية، وفي البلاد التي لم تأخذ بالمذهب الحنبلي أو الأباضي.

وبدأ المذهب الشافعي من القاهرة التي أمضى فيها الشافعي أيامه الأخيرة، وانتشر في الصعيد وفي الحجاز وفي جنوب بلاد العرب، حيث لا

وجود للمذهب الزيدي وفي أغلب شرق أفريقيا. وهناك عدد قليل من الشافعية في العراق، وانتشر في القرون الوسطى في فارس، قبل أن ينتشر هناك مذهب الشيعة الإثني عشرية، وهناك قليل في وسط آسيا، وأخذ بالمذهب كل المسلمين في أندونيسيا والملايو وباقي شرق وجنوب آسيا.

أما المذهب الحنبلي فلم يكن له مثل هذا النجاح كالمدارس الأخرى، ولكن كان له أتباعه في أجزاء من العالم الاسلامي ومن بينها فارس قبل أن تتشيع. ومركزه الرئيسي كان في العراق وطن ابن حنبل، وفي الشام، حيث نشط فيها الامام ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨) ولم تكن تعاليمه مثل تعاليم الامام أحمد كلها على العموم، فقد كان من مجتهدي هذا المذهب ولم يكن مقلداً، وكان عصره عصراً لامعاً في تاريخ هذه المدرسة.

ومنذ القرن الثامن الهجري، ركد المذهب الحنبلي ووقف امتداده، حتى جاءت حركة الوهابيين في القرن الثاني عشر وأعطت هذا المذهب حياة جديدة، وقد تأثر الامام محمد بن عبد الوهاب مؤسس هذه الحركة (توفي سنة ١٢٠١) بالامام ابن تيمية واعترف بالمذهب الحنبلي في جنوب بلاد العرب، وأهالي نجد وأصبح النصف الشرقي حنبلياً، وبعض منهم في الخليج العربي وفي الهند. وكان المذهب الحنبلي هو المذهب الوحيد الذي بقي من الطرق السنية السلفية الكثيرة المصبوغة بالأخذ بالحديث قبل كل شيء.

وكانت علاقة هذه المذاهب علاقات متسامحة، وعلى وفاق وسلام، وذلك بفضل «الاجماع» الذي خفف من الاختلافات بينها.

١٣ - وهكذا تم تكون الفقه في العصر العباسي، كما انتهى كذلك هذا التشكيل بقيام المدارس الفقهية، وكان الفقه قد بدأ يتجه الى العمل، ولكنه لم يتم له ذلك، فإن إدارة الدولة والفقه انفصلا مرة أخرى، وشملت المبادىء الدينية والأخلاقية الفقه الاسلامي.

ولقد كان الاجماع عنصراً كذلك في تضييق دائرة التطور والاجتهاد، فقد كان الناس من قبل يجتهدون رأيهم في الأحكام التي ينبغي أن تسود حياة المسلم، على أساس القرآن والعمل القائم في البلاد العربية والبلاد المفتوحة ولم تظهر مسألة من له الكفاءة في الاجتهاد، ومن له الحق فيه، فكان الباب مفتوحاً لمن يهتم بهذا النظر، ولكن هذه الحرية أخذت تضيق شيئاً فشيئاً بسبب الاجماع البلدي ثم الاجماع العام، وبسبب ظهور مجموعة من الأحاديث في مكان هذه الآراء. وهكذا ضاق مجال « الرأي الفردي ».

وبعد تكون الفقه وانتهاء ذلك برزت مسألة الاجتهاد ومن له الحق في هذا. وهذا الاتجاه الذي منع الفقهاء من حريتهم التي كان عليها سلفهم، نلاحظه في الإمام الشافعي، وفي منتصف القرن الثالث الهجري، بدأت هذه الفكرة، وهي أن هؤلاء الأكفاء لهم الحق في « الرأي الفردي » لا غيرهم. وهكذا أصبح الاجتهاد لا يرتبط بالرأي الشخصي، وتحدد بالاستنتاج من القرآن والسنة والاجماع والقياس. وكان الشافعي هو الذي ساعد على هذا التغيير بما قام به من تنظيم وضبط لهذه الأصول.

وعند القرن الرابع وصل الفقهاء إلى أن المسائل الضرورية قد بحثت ونوقشت واستقرت وان اجماعاً بأنه ليس لأحد الامكان والقدرة الضرورية للرأي المستقل، وان العمل في المستقبل مقصور على تفسير هذه المبادىء كما وضعت من قبل (وقفل باب الاجتهاد) وانتقل الأمر الى طلب تقليد المذاهب الفقهية القائمة.

والواقع أن مسألة الاجماع على سد باب الاجتهاد لم يكن حقيقة ذاتية، وانما كان بدعة جديدة وظاهرة للحالة النفسية التي سادت أهل السنة، ليدرؤوا بها أخطاراً كانت متوقعة من طغيان الفرق المنحرفة كالقرامطة والباطنية، فكانت تلك الفكرة دفاعية سياسية لحفظ كيان الاسلام، وكان ذلك خيراً، ساعد على احتفاظ هذا التراث بالاستقرار في الأجيال اللاحقة

التي شاهدت الفوضى في التغييرات السياسية والاجتماعية.

والانتقال من الاجتهاد الى التقليد كان تدريجياً، ويظهر ذلك من نظرية مراتب الاجتهاد، اجتهاد مطلق واجتهاد مذهبي، على أن قاعدة التقليد كما استقرت أخيراً يجب أن لا تكون تقليداً مأخوذاً من القرآن والسنة والاجماع، وانما تكون تقليداً مأخوذاً من المذاهب التي أجمع عليها، وليس ذلك مأخوذاً من شيوع هذه المذاهب القدامى، ولكن من هذه الكتب التي تحوي تعاليمهم التي ترجع الى عصر متأخر، وهي من النتائج الحية لعلم الفقه.

وقد وجدت فكرة التقليد اعتراضاً من جماعة من الفقهاء، الذين ادعوا أنه يوجد دائماً مجتهد في كل عصر تنطبق عليه شروط الاجتهاد، وان يكن ذلك بقي بالنسبة للفقه أمراً نظرياً، فلم ينتجوا آراء مستقلة. وهناك بعض الفقهاء لم يدعوا لنفسهم الاجتهاد، ولكنهم رفضوا التقليد، وكان هذا هو أمر داود بن خلف الظاهري (المتوفى سنة ٢٧٠ هـ) ومؤسس المذهب الظاهري، وابن تومرت (المتوفى سنة ٥٢٤) مؤسس حركة الموحدين، وابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨) الحنبلي الكبير، وتبعه تلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١) فهؤلاء رأوا أنه لا يصح الاتباع الأعمى لأحد غير النبي في مسائل الدين والشرع. ورفض التقليد كان مبدأ للمذهب الظاهري، وان يكن من الناحية العملية لم يترك لاتباعه حرية أكثر من أصحاب المدارس الأخرى.

ولم يدافع ابن تيمية عن فتح باب الاجتهاد، ولكنه ادعى لنفسه الاجتهاد، ونظراً لفكرته عن الاجماع رفض التقليد، وفسر القرآن والحديث من جديد ليصل الى نتائج جديدة في التشريع الاسلامي. والوهابيون الذين يمثلون الحنابلة في الوقت الحاضر قد تمسكوا بالمدرسة الحنبلية، وبكل نظريات ابن تيمية الفقهية ومن بينها رفض التقليد، ولكنهم تمسكوا في

الوقت نفسه من غير تغيير بالفقه الحنبلي، كما كان في هذه المدرسة قبل ابن تيمية.

وقد تأثر بالوهابيين وسار في اتجاههم فقهاء ومدارس فكرية ممن رجعوا الى الاسلام الأول، مثل حركة السلفية الذين يمكن تسميتهم « بالمصلحين » وغيرهم في القرن التاسع عشر، الذين أكدوا تجديد الاسلام بشرحه في ضوء الظروف ـ الجديدة، والذين يمكن أن نسميهم « بالمجددين » وكلاهما يرفض التقليد القديم، وبعض هؤلاء المجددين أضافوا الى ذلك دعواهم بالاجتهاد الجديد، الذي يمتد بعيداً عما كان عليه الاجتهاد في عصر الفقه القديم. وكلتا هاتين الحركتين لم تأت بجديد في مجال الفقه الاسلامي.

ومحاولة تجديد الشريعة على نمط القانون المدني في العصر الحاضر، لا تستوحي ذلك من النظر في شرعية الاجتهاد والتقليد، وانما تستوحي هذا من المبادىء الاجتماعية والدستورية في العصر الحديث، وعن طريق نفوذ الحكام وقوتهم إزاء الأصوات المخالفة المحافظة، وليست نابعة في الواقع من حاجة المجتمع وحياة الناس.

القضاء

القضاء هو منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتنازع وقطعاً للتداعي. ثم دُفع للقاضي بعد ذلك أمور أخرى على التدريج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى ، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين ، مثل النظر في الوصايا والأوقاف ، وصارت كل هذه وأمثالها من متعلقات وظيفته .

وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء في شيء إلى سواهم ، ثم اضطروا إلى استخلاف أمر القضاء في الواقعات بين الناس إلى سواهم ، تخفيفاً لأنفسهم ، فقلدوا القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم على طريق الاستنابة .

والقاضي حسب النظرية الإسلامية ، هو الذي يفصل في كل الأمور ، دينية أو دنيوية ، وفي الجنايات والعقوبات وغيرها ، ولكن هذا كان أمراً نظرياً فحسب ، والواقع فعلاً هو أنه كان يوجد في الإسلام من قديم هيئة للقضاء مزدوجة ، إحداهما دينية والأخرى دنيوية ، فهذه المسائل المتعلقة بالدين تعلقاً شديداً مثل الأحوال الشخصية والميراث والوقف وغيرها ، كان يحكم فيها حسب الشريعة أمام القاضي الشرعي ، أما غيرها من المسائل الأخرى ، فكانت من اختصاص الوالي والسلطة الحاكمة ، يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ؛ وهكذا كان

يقوم بجانب القضاء النظر في المظالم ، وكانت المسألة الهامة دائماً هي أيهما أقوى : سلطان القضاء الذي يمثله القاضي أم السلطة الدنيوية ، على أنه لم يكن اختصاص كل من هذين محدداً تحديداً دقيقاً ، وإنما كان يحكم الوالي في العادة ، فيما كان يعجز عنه القاضي ، ويظهر أن قضاء القضاة كان قديماً ، مقصوراً على الخصومات والواقعات ، أما القصاص والحدود ، فكانت ترجع إلى الخلفاء وولاة الأمصار ، فلم نعرف قاضياً ليس أميراً قضى بعقوبة من قصاص أو جلد ، وكانت العقوبات التأديبية كالحبس ، لا يأمر بها إلا الخليفة أو عامله ، فكانت دائرة القاضي على العموم ضيقة ، وأحياناً كان ينظر القاضي في أمور ليست داخلة في عمله ، يقول ابن خلدون (إنما كان للقاضي في عصر الخلفاء النظر في الأمور العامة لا باعتبار انها داخلة في دائرة القضاء، ولكن لما يراه في القاضي من الكفاءة للقيام بها، ومن هنا كانت أمور القضاء كلها ليست موكولة إلى القاضي وحده، وأنشئت على مر الأيام هذه المحاكم الخاصة التي كانت تزاحم القاضي في بعض الأوقات، ونعني بذلك ولاية المظالم والحسبة)[1].

والقضاء ـ كما يقول ابن خلدون ـ من الخطط الدينية الشرعية المندرجة تحت الإقامة الكبرى التي هي الخلافة، وكأنها الأم الكبيرة والأصل الجامع، فهو متفرع عنها وداخل فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم ، والقاضي نائب ممثل للخليفة أو الوالي الذي هو الرئيس الديني والدنيوي للدولة الإسلامية . وفي شخصه كل القوى الضرورية للحكم في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، فكل هذه الوظائف ومن ضمنها القضاء ، إنما هي بالنيابة عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر ، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها ، وأما سياسة الدنيا

(١) ابن خلدون : المقدمة ج ٢ ص ٣٩٧ .

فبمقتضى مصالحهم من العمران البشري والعمران ضروري للبشر ورعاية مصالحه كذلك .

- ٢ -

ولم يكن عند العرب قبل الإسلام حكومة أو سلطة سياسية منتظمة ، ولم يكن لهم بالتالي نظام قضائي منتظم . وإنما كانوا أمة بلا أرض محدودة وبلا سلطة سوى سلطة رؤساء القبائل ، وكل ما كان عندهم هو العادات والتقاليد والأوضاع التي اصطلحوا عليها وكانوا يخضعون لسلطانها ، ويمكن أن نميز من طرق الحكم عندهم هذه الأنواع :

(١) نظام الحكومة : ولسنا ندري حقيقة هذه الحكومة ، فكان بنو سهم هم أصحاب الحكومة في قريش في الجاهلية ، وكانت الأسر الكبيرة في مكة تتقاسم بينها الأعمال الاجتماعية وأعمال الموسم في الحج كالسقاية والرفادة والحجابة ، ويظهر أن بني سهم كانت لهم هذه الوظيفة ، وهي تشبه القضاء في الخصومات التي قد تحصل في مكة في المواسم والأسواق التي تقام بها .

(٢) ومن ذلك الاحتكام ، فقد كانوا يحتكمون في خصوماتهم إلى محكمين من الكهان والعرافين ، والكاهن هو الرجل الذي يعتقد الناس أن له تابعاً من الجن يطلعه على كل شيء ، والعراف هو الذي يعرف الأمور عن طريق الفراسة والقرائن ، وكذلك كانوا يحكمون القرعة كما كانوا يعتمدون على شهادة الشهود .

(٣) وكان عند العرب في الجاهلية النظام المعروف بالنظر في المظالم ، وقد حدثنا الماوردي « أنه وقع خلاف بين العاصي بن وائل ورجل من زبيد

(١) نفس المصدر ص ٣٩١ .

اشترى منه العاصي سلعة وماطله في الدفع ، فلما عيل صبر الرجل جاهر بظلامته حول الكعبة بين رجال من قريش وقال :

يا للرجال لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائي الحي والنفر
إن الحرام لمن تمّت مكارمه ولا حرام لثوب الفاجر الغدر

واجتمعت قريش بدار عبد الله بن جدعان حيث تحالفوا على أن ينصروا الظالم من المظلوم ، فسمي هذا الحلف حلف الفضول ، وقد شهده النبي ﷺ وأثنى عليه [١] .

ولم يكن عند العرب في الواقع منازعات كثيرة ، فكانت منازعاتهم لا تتعدى شجارهم على المراعي أو مناهل الشرب أو منافراتهم على الرئاسة وتنافرهم في الشرف والثروة . فكانوا يحتكمون إلى حكم يحكم بينهم يتفقون على اختياره من أجل صفاته الشخصية المعروفة أو لمقامه الاجتماعي برجوعه إلى قبيلة أو عائلة معروفة في فض النزاع ، وقد يختار هذا الحكم لأنه معروف بقوة غير طبيعية في مثل الكاهن كما ذكرنا ، فكانوا يرجعون إليه حَكَمًا في أكثر الأحيان ، وقد قيل إن الكهان كانوا حكام الجاهلية ، فإذا قبل الحَكَم الاحتكام في الدعوى ، فعليهم أن يقدموا ضمينة أو مالاً للتأمين على قبول الحكم ، ويصبح حكمه في هذه الحالة نهائياً ، وإن لم يكن له قوة التنفيذ بالقوة ، ولكنه على كل حال يبقى تقريراً للحق في النزاع وقاعدة لما يستجد وما ينبغي أن يتّبع في العادات القانونية ، ويصبح عمل الحَكَم عمل صانع القانون ، والسنن المتبعة التي طورها هؤلاء المحكمون كان وراءها قوة الرأي العام الذي يؤكد اتباعها . يقول اليعقوبي (كان للعرب حكام ترجع إليهم في أمورها وتتحاكم في مناظراتها ومواريثها ومياهها ودمائها)[٢] . لقد كان

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٧٥ .
(٢) اليعقوبي : تاريخ ج ١ ص ٢٩٩ .

العرب يتمسكون بالتقاليد والسنن يقلدون آباءهم . وكانت هذه هي القاعدة الذهبية للعرب الذين كانوا يعيشون في خط ضيق وفي محيط لا يجدون مجالاً للتجديد والإبداع . وفكرة هذه السنن صارت على جانب من الأهمية بالنسبة لتشكيل الفقه الإسلامي فيما بعد .

فمن هؤلاء المحكمين قاضي العرب قس بن ساعدة ، وكان حَكَماً لنصارى نجران ، ومنهم عامر بن زريب العدواني ، يقول ابن هشام « كانت العرب لا يكون بينها ثائرة ولا عضلة ولا قضاء إلا اسندوا ذلك إليه ورضوا بما قضى به[1] . ومن هؤلاء الأفرع بن حابس ، وكانت العرب تتيمن به وكان حَكَم العرب في الجاهلية حتى جاء الإسلام ، وهم كذلك يصدرون عن رأيه[2] ، ومنهم الكاهن الخزاعي الذي كان حَكَماً بين أمية بن عبد شمس وهاشم بن عبد مناف[3] . ومنهم أكثم بن صيفي ، ومن هؤلاء النساء المحكمات عمرة بنت زريب ، وروى ابن هشام أن النبي ﷺ كان حَكَماً بين قريش حينما اختلفوا فيمن يضع الحجر الأسود عند بناء الكعبة ، فقالوا يا معشر قريش اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه أول من يدخل من باب هذا المسجد يقضي بينكم ، فكان أول واحد رسول الله[4] ، وهكذا كان « التحكيم » هو طريقة الفصل في المنازعات في الجاهلية .

- ٣ -

وقد بعث رسول الله ﷺ في مكة ، فلبث فيها زهاء ثلاث عشرة سنة يدعو الناس إلى الإسلام ، وكانت الدعوة في هذه الفترة تدور حول العنصر الأساسي للدين وهو الإيمان بالله وحده ونبذ عبادة الأوثان ، وما لا ينفصل عن

(١) ابن هشام : السيرة ج ١ ص ٧٧ .
(٢) نقائض جرير ٤٣٨ .
(٣) الابشهي : المستطرف ج ٢ ص ٧٣ .
(٤) ابن هشام : السيرة ج ١ ص ١٣٢ .

ذلك من البعث والإيمان باليوم الآخر وغير ذلك من النواحي الاعتقادية والأخلاقية ، ولم يتبعه إلا ناس قليلون ، وسارت الدعوة في ظروف غير مواتية ، ثم هاجر الرسول إلى المدينة وفيها أسس الأمة الإسلامية ، وتحولت الدعوة إلى طريق يتناسب مع هذه الأمة الجديدة ، وبعد أن كانت الدعوة دينية فقط، اتخذت ثوباً سياسياً تشريعياً زيادة على ذلك، وما دام الإسلام هو الرابطة التي تربط الأمة ، وما دام الرسول هو الممثل لله تعالى في الأرض يبلغ أوامره ويبينها للناس ، كان الله هو المرجع في كل الأمور وكل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية إنما يبينها الرسول ، وهكذا كانت مسائل السياسة والتشريع كغيرها من المسائل الدينية ، فكان الرسول في المدينة يبلغ عن الله أوامره ومفتياً يفتي في المسائل بما يجده من الأدلة ، وكان إماماً يصرف أمور السياسة العامة ، وكان حَكَما يفصل في الخصومات ، وهكذا تركزت فيه ، عدا صفة الرسالة والنبوة ، السلطة السياسية والتشريعية والقضائية ، كما كانت بيده قوة التنفيذ . وقد جاء في الحلف الذي عقده الرسول بين الناس في المدينة أول ما قدم إليها « وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله »(١) .

ولم يستصحب الرسول معه إلى المدينة قانوناً ، فإن العرب أسلموا بينما كانوا يعيشون حسب عوائدهم الأولى ، ولم يكن هناك ما يدعو إلى تغيير العادات القائمة أو إيجاد قاعدة جديدة ، وإنما أخذت هذه العادات تتطور وتتغير حسب عوائد الدين الجديد . وكان هدف الرسول هو تعليم الناس كيف يفعلون وما يجب عليهم من عمل وما ينبغي تركه حتى يجدوا جزاءهم في اليوم الآخر ، وبهذا كان نظام واجبات للإسلام يجمع بين العبادات والقوانين والنظم الخلقية على السواء حتى لو اتبع الناس هذه القواعد

(١) حميد الله : الوثائق السياسية ص ٦ . ابن هشام ص ٣٤١ - ٣٤٤.

الخلقية لما بقي هناك مكان للقانون ، وتجد هذه الفكرة آثارها في فكرة « العفو » ، ولكن الأوضاع هي التي ألزمت الرجوع إلى القواعد القانونية .

وقد بقيت الطريقة الخاصة في القضاء وهي « التحكيم[(١)] » التي كانت مستعملة قبل الإسلام ، فكان الرسول « حكماً يحكم بين الناس في المنازعات حسب الطريقة العربية الأولى ، وقد جاءت آيات القرآن الكريم بهذا، يقول الله تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾. ويقول تعالى : ﴿ فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أَعْرِض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾[(٢)]. ويقول تعالى: ﴿واحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق ﴾[(٣)] وهكذا كان يقضي النبي حَكَما بين الناس كما يصرح بهذا القرآن الكريم في عمل الرسول القضائي حيث كان يستعمل دائماً لفظ (حَكَم) ولم يستعمل لفظ (قضى) ثم تطور هذا إلى القضاء حيث يقول تعالى : ﴿ ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ﴾ وكان هذا الاستعمال الأخير ايذاناً بمبدأ جديد بدأ به استعمال كلمة « القضاء » في الإسلام ، وإن الرسول كان بهذا المعنى أول قاض في الإسلام . وكان قضاؤه حَكَما مؤيداً بوصفه نبياً وبقوته السياسية والحربية التي زادت من قوته كحكم ، وكان للمتخاصمين حق اختياره للاحتكام إليه ، وكان له حق القبول ، كما وضحت ذلك الآيات ﴿ فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك ﴾ » .

وقضاء الرسول كان عن طريق الوحي أو عن طريق الاجتهاد ،

---

(١) جاء عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت في بيته للتحكيم واستعظم زيد ذلك مقال عمر « من بيته يؤتى الحكم » السرخسي المبسوط ج ١٦ ص ٧٤ .

(٢) سورة النساء آية ٦٤ .

(٣) سورة المائدة اية ٥٦٨ .

حسب ما يظهر عنه من الحجاج ، يقول عليه السلام (انكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر مثلكم ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض ، وإنما أنا اقضي بينكم على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار)[1] فكان يقضي وفق الأدلة التي تثبت الدعوى وعلى نحو ما يسمعه من الخصمين وما يقيمونه من البينات وما يلفظونه من الإيمان ، ولم يأخذ في صحة حكمه أن يكون ذلك صادقاً مطابقاً للواقع متوخياً في حكمه أن لا يكون مخالفاً للدين أو مبادىء الاخلاق .

وقد جاءت الروايات أنه عليه السلام استقضى بعض الصحابة ، منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الاشعري[2] .

روي أن رسول الله حين بعث علياً إلى اليمن عاملاً عليها أقطعه القضاء ، وفي رواية بعث رسول الله علياً إلى اليمن يعلمهم الشرائع ويقضي بينهم ، وفي حديث أقضى أمتي علي . وكذلك ما جاء من أن رسول الله بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له كيف تقضي إن عَرض لك القضاء . قال أقضي بما في كتاب الله ، قال فإن لم يكن ذلك في كتاب الله ، قال : اقضي بسنة رسول الله ، قال فإن لم يكن في سنة رسول الله ، قال أجتهد رأيي ولا آلو، قال فضرب رسول الله صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله بما يرضي رسول الله . وروي أيضاً أن رسول الله وجّه أبا موسى الأشعري إلى اليمن فقيل أميراً وقيل قاضياً ، وفي رواية أنه بعثه على نصف اليمن وبعث معاذاً على النصف الآخر.

وقد اختلف الرواة في طبيعة بعثاتهم على وجه التحديد ، فبعضهم

(١) كنز العمال ج ٣ ص ٢٠٨ .
(٢) وكيع : اخبار القضاة ج١ ص ٨٤ ـ ١٠٢ .

يرى أنها كانت للولاية والإمارة ، وبعض يرى أنها للصلاة وتعليم الناس ، ويمكن أن نستنتج من هذا كله أن القضاء كغيره من أعمال الدولة ووظائفها لم يكن موجوداً على وجه واضح محدد ، وكل ما هناك أن كل ذلك كان عبارة عن تولية هؤلاء نيابة عن الرسول في أمور خاصة بشؤون الأمة كالإمارة على الجيش أو العمل على جباية المال أو الإمامة للصلاة وتعليم القرآن ولم يبعثهم قضاة وإنما كان ذلك على وجه التبع .

كان القرن الهجري الأول أهم حقبة في تاريخ الإسلام من ناحية التشريع ، بالرغم مما يحيطه من غموض . حيث بدأ المجتمع الإسلامي يحدد وجوه نظامه التشريعي ، وتدل الأدلة على أن طريقة التحكيم والأخذ بالعادات العربية بوجه عام ، استمرت مع بعض التغيير ووفقاً للقرآن الكريم عند الخلفاء الراشدين بالمدينة (٦٣٢ - ٦٦١) ، وكان هؤلاء الخلفاء هم القادة سياسياً بعد وفاة الرسول ، وإن لم يكونوا المحكمين الأول للناس ، حيث كان بعضهم يلجأ في التحكيم إلى قرابة الرسول من قريش ، وكانوا إلى حد كبير مشرعين ومديرين ، فلم يكن هناك فرق بين الادارة والتشريع ، فكانوا يباشرون كل هذه الأمور بأنفسهم ، ومن ذلك القضاء ، فكانوا يحكمون في الخصومات بين الناس ، ولم يثبت أنهم استقضوا قضاة ، وإنما كانوا يعهدون إلى بعض الصحابة أن يقضي ويفصل في بعض الأحيان عندما تزيد عليهم شؤون الأمة ، وقد جاءت روايات على أنهم كانوا ولاة استخلفوهم وكانوا مثل الخلفاء يباشرون كل الأعمال من قضاء وغيره ، وما جاء من أنهم استقضوا قضاة فإن ذلك كان على وجه التبع لأمور أخرى ، قال مالك « ما استقضى ابو بكر ولا عمر قاضياً ، وما كان ينظر في أمور الناس غيرهم » وقال « أول من اتخذ قاضياً ، معاوية بن أبي سفيان ، وكان الخلفاء يباشرون كل شيء من أمور الناس بأنفسهم» وعن الزهري « ما اتخذ رسول الله قاضياً ولا ابو بكر ولا عمر حتى قال عمر ليزيد بن اخت النمر اكفني بعض الأمور يعني صغارها » وجاء أيضاً أن عمر

كان يستخلف زيد بن ثابت إذا خرج إلى شيء من الأسفار(١) .

ونخلص من تحقيق هذه الروايات بهذه الحقيقة ، وهي أن الخلفاء في المدينة كانوا يباشرون القضاء بأنفسهم وأنهم لم يكن لهم قضاة ولم تقم في هذا العهد إدارة قضائية .

وهنا لا يسعنا إلا ان ننوه بهذه الرسالة القضائية التي أرسلها عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري الوالي بالبصرة ، يحدث سعيد بن ابي بردة ، وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبي بردة برسائله ،فيقول في كتاب منها « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى اليك . فإنه لا ينفع ، تكلم بحق لانفاذ له واس بين الاثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يخاف ضعيف من جورك ، الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك ويشكل عليك ما لم ينزل في الكتاب ولم تجربه سنة ، واعرف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض فانظر أقربها إلى الله واشبهها بالحق فاتبعه واعمد إليه ، لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك . فإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً أو مجرباً عليه شهادة زور ، او ظنينا في ولاء أو قرابة ، واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أمداً ينتهي إليه ، أو بينة عادلة فإنه أثبت للحجة وأبلغ في العذر ، فإن أحضر بينة على ذلك الأجل اخذ بحقه . وإلا وجهت عليه القضاء . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم الشبهات وإياك والغلق والضجر والتأذي بالبأس والتنكر للخصم في مجالس القضاء التي يوجب الله فيها الأجر ، ويحسن منها الذخر . من حسنت نيته وخلصت فيما بينه وبين الله كفاه الله ما بينه وبين الناس ، والصلح جائز فيما بين الناس إلا ما أحل حراماً أو حرّم حلالاً ، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير

(١) وكيع : نفس المصدرج ١ ص ١٠٥ ، ١١٠ .

ذلك شأنه الله ، فما ظنك بثواب غير الله في عاجل دنيا وآجل آخره والسلام ؟؟

وقد روى ابن القيم في « أعلام الموقعين هذا الكتاب عن أبي عبيد ، ثم قال في نهاية الرواية، قال أبو عبيد فقولك لكثير (الذي روى عنه ابو عبيد) هل اسنده جعفر قال لا . ثم قال ابن القيم وهذا الكتاب جليل القدر وتلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه اصول الحكم والشهادة والكتاب مروي في البيان والتبيين للجاحظ ، وعيون الاخبار لابن قتيبة ، والكامل للمبرد ، والاحكام السلطانية للماوردي ، والمقدمة لابن خلدون ، وأخبار القضاة توقيع بألفاظ مختلفة . وقد تولى تفسيره ابن القيم،واعلام الموقعين لابن القيم يكاد يكون كتاباً موضوعاً لشرح كتاب عمر[١] .

وقد شكّ بعض العلماء مثل ابن حزم في هذه الرسالة وأنكر بعضهم نسبتها لعمر من ناحية ما تحويه من اصطلاحات فقهية لم تظهر في عهد عمر ، ولكنها وليدة القرن الثالث ، وعلى العموم فقد كان هذا الكتاب موضع دراسة لكثير من العلماء وخاصة المستشرقين مثل مرجوبيوت وهامر وغيرهما الذين شكوا في صحتها .

وقد أفاض السرخسي في كتاب المبسوط في شرح هذه الرسالة وبيان ما فيها من تشريع وقواعد في القضاء . كما فعل ذلك ابن القيم في كتاب أعلام الموقعين ، وغيره من الفقهاء والمؤرخين مثل ابن خلدون ، مما يجعل التشكيك في صحتها عند التحقيق محل نظر[٢] .

---

(١) وكيع في أخبار القضاة ج ١ ص ٧٠ .

(٢) الماوردي الاحكام السلطانية ص ٦٣ ، السرخسي في المبسوط ج ١٦ .

- ٤ -

ثم جاء، بعد الخلفاء بالمدينة، الأمويون بدمشق،وخطوا هم وولاتهم الخطوة الأولى في تعيين القضاة ـ الأمر الذي دعت إليه حالة المجتمع الجديد نتيجة اتساع الرقعة الإسلامية بالفتوح العربية ، وفي هذا المجتمع الجديد لم يعد التحكيم كافياً ، فاستبدلوا الحَكَم بالقاضي ، وكان أمراً طبيعياً أن يأخذ القاضي مكان الحكم ، فكانت السلطات القضائية والإدارية منوطة بالوالي الذي كان يعين القضاة ، وكان القاضي نائباً له واحتفظ الوالي بحقه في عزله . وكان قضاء القاضي مقصوراً على المسلمين وحدهم ، أما غيرهم من الرعايا فقد احتفظوا بتقاليدهم الدينية والقضائية .

وقد وضع هؤلاء القضاة الأول في الإسلام الأسس الأولى للفقه الإسلامي ، وليس لدينا شيء كثير عن الأصول التي اعتمدوا عليها ، وكانوا يحكمون حسب رأيهم على أساس العرف المعمول به والقواعد الادارية ، مع نصوص القرآن وروحه والقواعد الدينية المعترف بها بقدر الإمكان ، وهذه العادات العملية التي يرجعون إليها هي عرف الجماعة التي يقضون فيها أو العرف الذي حملوه من بلادهم ، ومن هنا كان يحصل الاختلاف في العرف والقضاء، وإن يكن ذلك لم يأت بنظريات جديدة . وكان عملهم هو التسليم بما وجدوه من العادات وجعله متفقاً مع الإسلام. وبقي مركز القاضي مركزاً اسلامياً مع مركز الإدارة الأموية، في الاتجاه إلى التسليم لهذه العادات القديمة ، والذي يظهر من تطورات الفقه الإسلامي أن الدور الذي قام به القضاة الأول في وضع حجر الأساس للفقه الإسلامي ، لم يتميز عن الأصول النظرية التي سادت أخيراً .

وفي حدود القرن الأول أصبح تعيين القضاة من غير المتخصصين تخصصاً فنياً ، ولكن من اولئك الأشخاص المهتمين بالموضوعات التي يعنون بها في تفكيرهم الخاص ، أو في مناقشاتهم العامة ، وفي قدرتهم على معرفة

مدى موافقة العادات للقرآن والقواعد الدينية ، وهؤلاء القضاة الاتقياء هم الذين مهدوا برأيهم الشخصي طريق الحياة الإسلامية ، فقد حمّلوا الفقه والتشريع الأفكار الدينية والأخلاقية وأخضعوه لمبادىء الدين ، وقد حققوا بهذا العمل في مجال واسع بتفصيل ما حققه الرسول بالقرآن بالنسبة للمجتمع الاسلامي الأول بالمدينة ، وكان من نتيجة هذا أن العمل الإداري والشرعي في أواخر العصر الأموي انتقل إلى الفقه الديني ، وترجمت المبادىء المثالية إلى العمل الواقعي ، وهكذا تطور الفقه بجهد هؤلاء الأتقياء ووراءهم القضاة والولاة تعبيراً عن المثل الدينية ، وترجمت هذه الأعمال الادارية للأمويين وأدخلت في الفقه الإسلامي ، وبقي للأجيال بعد ذلك نقل ذلك إلى مجال العمل(١) .

كان مما فعله العباسيون الأول هو ربط وظيفة القاضي بالشريعة دائماً . وكان الأمويون قد مهدوا لذلك ، ولكنه عند العباسيين أصبح قاعدة ثابتة حيث يكون القاضي فقيهاً متخصصاً . ولم يبق مجرد عامل فقيه للحاكم ، بل كانت الدولة هي التي تعينه ويبقى من يوم تعيينه إلى تخليه ، لا يرجع إلى شيء غير الفقه من غير أن يكون للجهة الادارية في الدولة تدخل فيه ، وإن يكن هذا الاستقلال نظرياً ، فلم يسمح بعد لقيام جهاز مستقل ، ولكنه كان مرتبطاً بالسلطة السياسية لإصدار حكمه .

وقد كان هذا بالنسبة للقضايا الجنائية ، فأثناء العصر الأموي عندما كان القاضي أميناً قضائياً للحاكم ، فإنه أو الوالي كان يقوم بالقضاء فيما يعرض عليه من الجنايات في نطاق الادارة المسؤولة ، أما في عصر العباسيين ، فقد كان منصب القاضي منفصلاً عن الإدارة العامة وأصبح مرتبطاً بالشريعة ، ولما كان من غير الممكن للقاضي النظر في الإجراءات القضائية والإشهاد في الإثبات الجنائي ، فإن السلطة السياسية خطت خطوة جديدة ونقلت جزءاً كبيراً من الجنائيات إلى « الشرطة » وبقي ذلك خارجاً

عن نطاق الفقه ، ومع كل ذلك فقد بقي منصب القاضي في مرحلته الأخيرة ، من النظم الهامة في المجتمع الإسلامي .

وقد ادى الاتجاه إلى تركيز القضاء في العصر العباسي الأول إلى إنشاء مركز « قاضي القضاة » وقد كان في الأصل مركزاً شرفياً أعطي للقاضي بعاصمة الدولة ، فكان الخلفاء يستشيرونه في تعيين القضاة في الأمصار وعزلهم ، وكان القاضي أبو يوسف قاضي الرشيد ، هو أول من أطلق عليه هذا اللقب ، وكان الخليفة يستشيره أيضاً في المسائل المالية وأمثالها ، ويرى بعضهم أن هذا المركز استعير من الفرس (موبذان موبذ) ، وكان هذا المنصب وراثياً في بعض العصور ، ففي القرن الثالث والرابع تقلد القضاء ثمانية قضاة من بغداد من أسرة ابي الشوارب ، وظل بنو ابي بردة يتقلدون قضاء القضاء بفارس أجيالا كثيرة ، وتوارث هذا المنصب في عهد الفاطميين آل النعمان وقد كان يحيى بن أكثم قاضي المأمون يمتحن القضاة قبل تعيينهم[1] .

ومنذ عهد الخليفة المنصور ، ظهر ما يلفت النظر في النظام القضائي ، وهو إيجاد جماعة من الشهود الدائمين أمام القاضي ، يقول الكندي في ذلك . . كان القضاة إذا شهد عندهم أحد وكان معروفاً بالسلامة ، قبله القاضي ، وإن كان غير معروف بها أوقف ، وإن كان الشاهد مجهولاً لا يعرف ، سئل عنه جيرانه ، فبما ذكروه من خير أو شر عمل به ، حتى كان غوث بن سليمان في خلافة المنصور ، فكان أول من سأل عن الشهود بمصر في السر ، وكان سبب ذلك كثرة شهادة الزور في زمن غوث ، وكان من عدل عنده قَبله ، ثم يعود الشاهد واحداً من الناس ولم يكن احد يوسم بالشهادة ولا يشار إليه بها . ثم جاء القاضي العمري على قضاء مصر من قبل الرشيد ، فاتخذ الشهود وجعل أسماءهم في كتاب ، وهو

(١) المنتظم .

اول من قبل ذلك ودونهم وأسقط سائر الناس ، ثم فعلت القضاة ذلك بعده حتى اليوم[١] .

ويقول قدامة بن جعفر في كتاب الخراج : (إن التثبت في شهادة الشهود والمبالغة في المسألة عنهم والفحص عن وجوه عدالتهم والبحث عن حالتهم من أهم واجبات القاضي) وفي القرن الرابع الهجري نجد الشهود قد أصبحوا نوعاً من العمال الثابتين بعد أن كانوا في أول الأمر من حاشية القضاة الأمناء الذين يوثق بشهادتهم . وكانت جلسات القضاء علنية ، وكان القاضي يجلس في مكان لا يمنع أحد من المسلمين من الدخول إليه وهو المسجد الجامع حيث كان يجلس مستنداً إلى اسطوانة من أساطين المسجد ، وكذلك كان القاضي يجلس في داره ، وقد خاصم المأمون رجلاً مرة وأذن المأمون القاضي يحيى بن أكثم في القضاء بينهما في دار الخلافة ، وكان القاضي يلبس السواد على هيئة عمال بني العباس ، وكان المفضل بن فضالة قاضي مصر من قبل المهدي يعتم العمامة السوداء على قلنسوة طويلة ، وكانت القلنسوة هي لباس القضاة الذي يميزهم وكانت تلبس مع الطيلسان[٢] .

وتصرفات القاضي كما أوردها الماوردي ، تشمل ما يأتي : ١ ـ فصل المنازعات وقطع التشاجر والخصومات . ٢ ـ استيفاء الحقوق وإيصالها إلى مستحقيها . ٣ ـ ثبوت الولاية على من كان ممنوع التصرف . ٤ ـ النظر في الأوقاف . ٥ ـ تنفيذ الوصايا . ٦ ـ تزويج الأيامى بالاكفاء إذا عد من الأولياء . ٧ ـ إقامة الحدود على مستحقيها . ٨ ـ النظر في مصالح عمله من الكف عن التعدي في الطرقات والأبنية . ٩ ـ تصفح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه[٣] .

---

(١) الكندي ، نفس المصدر ٣٦١ ، ٣٨٥ .

(٢) الماوردي ص ٦٧ ، الكندي ، الولاة والقضاة ص ٣٧٨ .

(٣) السرخسي نفس المصدر ج ١ ص ٦٠ .

وهذا إذا كانت ولايته عامة ، أما إذا كانت خاصة ، فإنها تكون مقصورة على خصوصها ولا يجوز له أن يتعداها ، ومثل ذلك من قلد الحكم في داره أو مسجده وهو ما يسمونه قاضي المسجد الذي كان لا يتعدى موضعه ويحكم فيما قدر له من القضايا الصغيرة ، وربما أضيفت للقاضي أمور أخرى كالحسبة ، وكثيراً ما كان يستفتى في المسائل الشرعية أو يطلب إليه الخليفة التصبح في مسائل تتعلق بالدولة أو المصلحة العامة .

وقد استوفى عمر بن الخطاب شروط القضاء وتقليده في رسالته إلى أبي موسى الأشعري . وأحصاها الماوردي في سبعة شروط : ١ ـ أن يكون رجلاً وهذا الشرط يجمع بين شرطين : البلوغ والذكورة ، ويرى ابو حنيفة أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها. ٢ ـ العقل، والمقصود به أن يكون جيد الفطنة يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما يشكل . ٣ ـ الحرية والرق يمنع قبول الشهادة وأولى ان يمنع من القضاء . ٤ ـ الإسلام ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ويجوز تقليده القضاء بين اهل دينه . ٥ ـ العدالة وهي أن يكون ظاهر الأمانة عفيفاً بعيداً عن الريب . ٦ ـ السلامة في السمع والبصر ليصحّ بهما إثبات الحقوق. ٧ ـ أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية أصولها وفروعها ، وإذا أحاط علمه بالأصول الأربعة في أحكام الشريعة : وهي القرآن والسنة والاجماع والقياس ، صار بهذا من أهل الاجتهاد وجاز له أن يفتي ويقضي . وإن أخلّ بها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلم يجز له أن يفتي ولا أن يقضي[١] .

وقد شرح السرخسي بافاضة كتاب عمر بن الخطاب الذي يسمى عند الناس (سياسة القضاء) في فصل عن أدب القاضي في كتابه المبسوط . وناقش فيه آداب القضاء وشروطه وآراء الفقهاء في مسائل كثيرة مفيدة في هذا الموضوع[٢] .

---

(١) نفس المصدر ص ٦١ .

(٢) السرخسي نفس المصدر ج ١ ص ٦٠ .

وكانت تقوم بجانب القضاء العادي الذي يفصل بين الخصوم محكمة أخرى أعلى من ذلك هي « محكمة النظر في المظالم » ، يقع بها إنصاف المظلوم من الظالم وخلاص المحق من المبطل ونصرة الضعيف على القوي وإقامة قوانين العدل . وطبيعة هذه المحكمة أنها وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم هيبة ، وقد تطورت من الاستقرار الفقهي الذي يلتزم به القاضي ، والطريقة المثالية للشريعة التي احتفظ بها القاضي ، والتمسك بالإجراءات الفقهية والأدلة حسب التفسير الفقهي، وكذلك من عجز القضاة في ضمان العدل بين الناس، فقضى الأمر إلى قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة .

وهكذا يختص نظر المظالم على ما يأتي : ١ ـ النظر في تعدي الولاة على الرعية ، وجور العمال فيما يجبونه من الأموال واستيفاء كتّاب الدواوين أموالهم . ٢ ـ تظلم المرتزقة من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم . ٣ ـ رد الغصوب التي قد يتغلب عليها ولاة الجور ، وما تغلب عليها ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيها تصرف الملاك بالقهر والغلبة . ٤ ـ تنفيذ ما وقف القضاة من الأحكام لضعفهم عن إنفاذها وعجزهم عن المحكوم عليه لعلو يده وعظم خطره . ٥ ـ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين حتى لا يخرج عن موجب الحق ومقتضاه ولا يسوغ أن يحكم بينهم إلا بما يحكم به الحكام والقضاة[1] .

فناظر المظالم يجب أن يكون له من السلطان على كل أحد وفي كل أمر بمكانه ، حتى لا ينازعه أحد ، ولا يكون هذا إلا لأمير أو سلطان ، وحكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران ، ويحكم بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية ، ونظر المظالم ـ كما يقول الماوردي ـ

(١) الماوردي ص ٧٦ .

يخرج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز فيكون الناظر فيه أفسح مجالاً وأوسع مقالاً ، وبهذا يتبين لنا أن طبيعة ناظر المظالم متحررة من القيود بخلاف القاضي ، لأن نظر المظالم موضوع على الأصلح وعلى الجائز دون الواجب[١] .

وكان من نتيجة هذا كله هي الإدارة القضائية المزدوجة ، إدارة دينية على أساس الشريعة ، وهي إدارة القضاء ، والإدارة الأخرى إدارة مدنية يقوم بها السلطان والحكام السياسيون على أساس العرف والعدل والتحكيم ، وهي النظر في المظالم ، وهي غير مقيدة بالقواعد الفقهية القضائية ، ويكون نظرها في البينات والتعزير واعتماد الامارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق ، وحمل الخصمين على الأصلح ، واستحلاف الشهود ، وذلك كله أوسع من نظر القاضي .

وفي اثناء العصر الأموي ، كان القاضي أميناً شرعياً للحكام . وكان يباشر الجرائم التي تدخل في الإدارة العامة للحكام ، وعندما جاء العباسيون انفصل منصب القضاء عن الإدارة العامة وأصبح مرتبطاً بالفقه الإسلامي في جوهره وفي إجراءاته ، فكان لا يمكن للقاضي أن يعتمد على قواعد الشهود الشكلية في الجرائم وأصبح عدم قدرته على توليها واضحاً ، ومن اجل هذا خطت السلطة السياسية خطوة جديدة وحولت إدارة الجرائم إلى « الشرطة » وبقيت خارجة عن المجال العلمي للشريعة ، يقول ابن خلدون « والشرطة وظيفة دينية يوسع فيها النظر عن احكام القضاء قليلاً فيجعل للتهمة في الحكم مجالاً ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم ويقيم الحدود الثابتة في محلها ويحكم في القيود والقصاص ويقيم التعزيز والتأديب

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

في حق من لم ينته إلى الجريمة يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية .

وهكذا خرجت كل التنظيمات من شرطة وحدود من يد القاضي في العصر العباسي الأول ، وسلطة الحاكم التي تمكنه من تطبيق الشريعة ولو نظرياً وتنظيمها عملياً بالتشريع في هذه الأمور ، كل ما خرج من نطاق القضاء سمي أخيراً « سياسة » التي هي تعبير عن القوة القضائية التي احتفظ بها السلطان منذ العصر الأموي والتي يستعملها إذا أراد ذلك .

والسياسة تعني كل الأمور الإدارية العادلة التي يستعملها الحاكم وولاته إزاء الطريقة المثالية للشريعة التي يستعملها القاضي ، وأحياناً ما تمس السياسة النظر في المظالم وأحياناً ما تدلان على معنى واحد ، وعلى القاضي أن يتبع التعليمات من قبل الحاكم باستعمال سلطته السياسية في حدود الشريعة (السياسة الشرعية) .

وفي الواقع أنه إلى الوقت الحاضر ما ادى إلى التجديد في التشريع إلا التدخل البعيد في الشريعة الإسلامية ، وأن الحكام رضوا بالتشريع في مسائل خارج سلطان القاضي ، وأهم مثال لهذا النوع من الفقه المدني كان في السياسة عند المماليك بمصر ، وكانوا يسمون ذلك (ياسة) التي ترجع إلى طبقة العسكريين الحاكمة وكذلك (قانون نامة) عند العثمانيين .

ونتيجة هذا كله هو اثنينية القضاء وازدواجه ، ديني يستعمله القاضي على أساس الشريعة ، والآخر مدني تستعمله السلطة السياسية على أساس العرف والعدالة .

لقد كان الفقه حتى أوائل العصر العباسي عملياً متقدماً ، ولكنه توقف بعد ذلك بعد انفصال إدارة الدولة عن الفقه ، فساد الجمود في الفقه

بعد أن توقف عن الحياة العملية . وقد ساعد هذا الجمود والتوقف على استقرار في القرون التالية التي تأخر فيها النظام السياسي في الإسلام ، وكان التغيير الذي تم بالنسبة للنظريات الفقهية أكثر من الفقه الايجابي .

وجملة القول فإن الفقه كان مظهراً للمجتمع في هذا العصر ، ولكنه بتطور المجتمع والدولة ، اصبح يتباعد شيئاً عن الواقع والعمل .

وكان النظر في المظالم معروفاً عند العرب في حلف الفضول الذي ذكرناه من قبل وعقد فيه حلف على رد الظالم وإنصاف المظلوم من الظالم ، وقد حضره رسول الله قبل النبوة ، وهو وإن كان فعلاً جاهلياً دعت اليه السياسة ، فقد صار بحضور الرسول له وما قاله في تأكيد أمره حكماً شرعياً وفعلاً نبوياً حيث قال الرسول: شهدت في دار ابن جدعان حلف الفضول ما لو دعيت إليه لأجبت وما أحب أن لي به حمر النعم .

وقد نظر رسول الله المظالم بعد نبوته في الشِّرب الذي تنازعه الزبير بن العوام ورجل من الأنصار فحضره بنفسه فقال للزبير اسق انت يا زبير ثم الانصاري فقال الأنصاري إنه لابن عمتك يا رسول الله ، فغضب من قوله وقال يا زبير اجره على بطنه حتى يبلغ الماء الكعبين ، وذلك أدباً له لجرأته عليه ، ولم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد ، لأنهم في الصدر الأول اقتصروا على فصل التشاجر بينهم بالحكم والقضاء ، واحتاج علي عليه السلام ، عندما اختلط الناس وتجوروا إلى الصرامة في السياسة ، فكان أول من سلك هذه الطريقة وإن لم يخرج إلى نظر المظالم المحض . ولما تجاهر الناس بالظلم احتاجوا إلى نظر المظالم ، وكان أول من أفرد للظلامات يوماً ، عبد الملك بن مروان ، فكان إذا وقف على مشكل رده إلى قاضيه أبي ادريس الأودي ، ثم زاد جور الولاة وظلم العتاة ، فكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للنظر في المظالم ورد مظالم بني أمية على أهلها ، ثم جلس لها من خلفاء بني العباس جماعة ، فكان أول من جلس لها المهدي ثم الهادي ثم

الرشيد ثم المأمون ، وآخر من جلس لها المهدي ؛ وكان ملوك الفرس يرون ذلك من قواعد الملك[١] .

- ٥ -

وكان بجانب القضاء العادي والنظر في المظالم أنواع أخرى من القضاء محدودة بطبيعة الخلاف أو الأشخاص ، وتقليد القضاء قد يكون خاصاً كأن يقلد القضاء في الديون أو في المناكح ، فلا يتعدى القاضي هذا الاختصاص ، لأن القضاء استنابة تصح عموماً وخصوصاً ، فمن كانت ولايته خاصة فهي منعقدة على خصوصها ومقصورة على ما تضمنه عقد الولاية .

ومن أنواع القضاء « قاضي العسكر » فقد كان المجتمع الإسلامي في العصر الأول أثناء الفتوح الإسلامية يحوي أهل البلاد المفتوحة الذين كانوا يزاولون عاداتهم وقضاءهم ، وكان اولئك الفاتحين الذين غزوا هذه البلاد أو ممن استقر بهم الأمر في البلاد المفتوحة مع هؤلاء الذين أسلموا كانوا بعيدين عن القضاء العادي ، وكان عندهم من المسائل الجديدة الخاصة بالغنائم وما أشبه ذلك ، فاستدعى الأمر في هذا المجتمع الجديد سلطة للفصل في كل أمورهم واستدعى الأمر قاضي العسكر ، وقد ظهر هذا في أوائل القرن الثاني الهجري وكان تصرفه في القضاء على غرار القاضي العادي بالرجوع إلى الشريعة على خلاف ناظر المظالم .

ومن أنواع القضاء « قاضي الجماعة » وهي وظيفة في الغرب مماثلة لقاضي القضاة في الشرق . وكان يؤلف مجلس القضاء من قاض واحد ولم يجز الفقهاء تعدد القضاة ولا يولي الخليفة قاضيين في مسألة واحدة ، وأجاز الشافعي تولية قاضيين في بلد كل واحد على قسم منها . وقد بين الماوردي

(١) الماوردي ، المصدر السابق ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .

إجازة تولية قاضيين على بلد فقال « وإذا قلد قاضيان على بلد لم يخل حال تقليدهما من ثلاثة أقسام : ١ ـ أن يردّ إلى أحدهما موضعاً منه وإلى الأخر غيره فيصح ، ويقتصر كل واحد منهما على النظر في موضعه . ٢ ـ أن يردّ إلى أحدهما نوعاً من الأحكام والى الآخر غيره كرد المداينات الى احدهما والمناكح إلى الآخر، فيجوز ذلك ويقتصر كل واحد منهما على النظر في هذا الحكم الخاص في البلد كله. ٣ ـ أن يردّ إلى كل واحد منهما جميع الأحكام في جميع البلد. وقد اختلف فيه فمنعته طائفة وأجازته طائفة لأنها استنابة كالوكالة[١] .

ولم يهتم بالمشورة في نظام القضاء الإسلامي ، والمشورة هي مبدأ عام في الإسلام ، وحاجة الحكام وغيرهم إلى الاستشارة في الإسلام ، من القواعد الإسلامية ولم يعن به بالنسبة للقضاء ، يقول الله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ وقد ذكر الفقهاء في أدب القاضي أن يجلس معه جماعة من أهل الفقه يشاورهم ويستعين برأيهم فيما يجهله من الأحكام . ويرى أهل الفقه أنه إذا أشكل على القاضي حكم استعمل رأيه في ذلك وعمل به ، والأفضل له أن يشاور أهل الفقه في ذلك ، فإن اتفقوا على رأي يخالف رأيه عمل برأي نفسه أيضاً ، لأن المجتهد مأمور بالعمل بما يؤدي إليه اجتهاده، محرم عليه تقليد غيره[٢] .

ويجوز لمن اعتقد مذهباً أن يقلد القضاء من اعتقد مذهباً آخر ، لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والاحكام أهل مذهبه ، وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره ، لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة في القضايا والأحكام ، وإذا حكم بمذهب فلا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم ، وإن كانت السياسة

(١) الماوردي ص ٧٠ .
(٢) كاساني، بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٢ .

تقتضيه فأحكام الشرع لا توجبه ، لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق[١] .

ومن شروط ولاية القاضي أن يكون عالماً للأحكام الشرعية وأصولها ، وأولها علمه بكتاب الله على وجه تصح به معرفة ما تضمنه من أحكام ، ثم عمله بسنة الرسول ، ثم علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد ، وعلمه في الاختلاف ثم علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها ، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل ، فإذا أحاط علمه بهذه الأصول في أحكام الشريعة ، صار بها من أهل الاجتهاد في الدين وجاز له أن يفتي ويقضي ، وإن أخل بها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلم يجز أن يفتي ولا ان يقضي ، فإن قلد فحكم بالصواب أو الخطأ كان تقليده باطلاً وحكمه مردوداً ، وحظر أبو حنيفة تقليد القضاء من ليس من أهل الاجتهاد ، لأن المجتهد مقيد بالاجتهاد والمقلد مستعبد بالتقليد ، وكما أنه لم يجز للمجتهد نقض ما أقضاه ، فكذا لا يجوز ذلك للمقلد[٢] .

وإذا مات القاضي انعزل خلفاؤه ، ولو مات الإمام لم تنعزل قضاته ، وإذا اتفق أهل بلد على تعيين قاض والاحكام موجود بطل التقليد ، وإن كان مفقوداً صح التقليد ونفذت احكامه عليهم ، وإن تجدد إمام فلا بد من الرجوع إلى أذنه ولا ينقض ما حكم به من قبل .

ومن الوظائف التي تتصل بالقضاء وظيفة الحجابة ، وهي في الأصل عند الأمويين والعباسيين وظيفة حراسة الباب ، ولكنها أخذت من عصر المماليك صورة قضائية نتيجة لامتداد عمله في التحكيم ، فكان موضوع الحجابة إنصاف الأمراء والجنود ، وأصبح حكمه النظر في مخاصمات

---

(١) الماوردي نفس المصدر ص ٦٤ .

(٢) الماوردي : نفس المصدر ٦٤ .

الأجناد في أمور الإقطاعات مثل قاضي العسكر ، ثم تطور ذلك فأصبح نائباً للسلطان ، فعهد إليه بصفته مديراً للشؤون العامة قضاء المظالم ، وبهذا ظهر تصرفه القضائي وصار يحكم في كل جليلٍ وحقير[١] .

وعلى القاضي أن يتخذ كاتباً لأنه يحتاج إلى حفظ الدعاوى والبينات والإقرارات التي لا يمكنه حفظها ، فلا بد من الكتابة ولا بد أن يكون له معرفة بالفقه حتى يسجل كلام الخصمين كما سمعه ، ولا يتصرف فيه لئلا يوجب حقاً لم يجب ولا يسقط حقاً واجباً، لأن تصرف غير الفقيه بتفسير الكلام لا يخلو من ذلك ، وقد يدخل في مناقضات بين القاضي ومشاوريه ، فهو في مركز نائب عن القاضي في سير الدعاوى، وأن يكتب في سجل ما يجري من أسماء الشهود وكتابة الدعوى .

ويتخذ القاضي جلوازاً وهو المسمى بصاحب المجلس يقوم على رأس القاضي لتهذيب المجلس وبيده سوط ينذر به المؤمن ويؤدب المنافق ، وأن يكون أميناً على المجلس ، وقد يسمى بواباً يساعد الحاجب ، وأن يكون له عوناً قد يستعمل القوة في ظهور المتخاصمين أمام القاضي عند الضرورة، وهؤلاء الأعوان هم الذين يستحضرون الخصوم ويقومون بين يدي القاضي إجلالاً له . هذا بعض الوظائف الخاصة بمجلس القضاء . وقد أفاض الفقهاء في طريقة سير الدعوى ومعالجة القاضي لها .

والقضاء أمانة عظيمة على الأموال والابضاع والنفوس . ولا يقوم بوفائها إلا من كمل ورعه وتمت تقواه ، ومن أجل هذا لم تكن مرموقة من الفقهاء بعين الرضا وتحدثوا عن قبول القضاء وعدم قبوله، وقد احتجوا في ذلك بأحاديث كثيرة ترعب الناس من قبول القضاء ، وعدم التعرض للحكم بين الناس مثل قوله عليه السلام(من جعل قاضياً فقد ذبح

(١) الكاساني ، نفس المصدر ج ٧ ص ١٢ ، ١٦ .

بغير سكين) وقوله: (القضاة ثلاثة: فقاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، وأما اللذان في النار فرجل عرف الحق فجار في الحكم ، ورجل قضى على جهل) وأحاديث أخرى في التشديد في تولي القضاء، كما جاءت أخبار كثيرة عن الفقهاء الذين امتنعوا عن القضاء ، فقد روي أن ابا حنيفة ابتلى بالضرب والحبس فلم يقبل حتى مات ، وقد حكي أن قوماً من أهل الحديث تحاموا حديث أبي يوسف القاضي من أجل غلبة الرأي عليه مع صحبة السلطان وتقلده القضاء ، وروي عن سفيان الثوري أنه دعي للقضاء فهرب إلى البصرة حتى مات وهو متوار . ويحكى عن الفقيه الشافعي ابن خيران أنه كان يعيب على صاحبه ابن سريج تولي القضاء ، ويقول له هذا الأمر لم يكن في اصحابنا ، إنما كان في اصحاب ابي حنيفة[١] .

وقد احتج القابلون لهذا المنصب بأن الأنبياء قضوا بين الأمم بأنفسهم ، وكذلك صنع الخلفاء الراشدون ، لأن القضاء بالحق إذا أريد به وجه الله يكون عبادة خالصة بل هو من أفضل العبادات ، وأما ما جاء من الأحاديث فهو محمول على القاضي الجاهل أو العالم الفاسق أو الطالب الذي لا يأمن على نفسه الرشوة فيخاف أن يميل إليها ، ولهذا إذا كان لم يصلح له إلا رجل واحد فإنه يفترض عليه القبول ، وصار عليه فرض عين ، ولو امتنع يأثم كما في سائر فروض الأعيان .

لقد كان لمنصب القضاء احترامه وكثيراً ما نجد الأمراء والوزراء يساقون إلى السجن ، ولا يحكى مثل ذلك إلا عن قليل من القضاة ، ولم يمت في اثناء السجن إلا قاض واحد ، ولا يعلم أن قاضياً مات في السجن سواه ، وهو القاضي أبو أمية .

---

(١) الكندي ، نفس المصدر ص ٣٠٢ ، ٣١٥ ، الكاساني نفس المصدر ج ٧ ص ٤ .

وقد عظم شأن القضاة وقوي مركزهم ، وأصبح تعيين القاضي من قبل الخليفة مباشرة وخرج من سلطان الوالي وظل تعيينه من حق الخليفة حتى في العصور المتخلفة ، باعتبار أن القضاء آخر ما بقي من المناصب العامة .

ولم يقتصر فضل القضاة في الإسلام على تأسيس الفقه الإسلامي باجتهادهم وتطبيقهم الشريعة على الحياة العملية في عصر الأمويين والعباسيين ، ولكن كتب الأدب زاخرة بأدبهم وقصصهم ونوادرهم ، وهذه الوصايا العظيمة في القضاء والتي بنت أصول القضاء وسياسة التقاضي ، مثل كتاب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري ، وهو وثيقة هامة في القضاء بالرغم من اختلاف الرأي في صحتها ، ومثل كتاب علي بن أبي طالب لمالك الأشتر لما ولاه على مصر وأعمالها والذي يقول فيه (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه . ولا تسرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه أو تفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشف الأمور ، وأصرمهم عند انفتاح الحكم ممن لا يزدهيه المراء ولا يستميله إغراء ، وأولئك قليل ثم أكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل بما يزيل عنته وتقل معه حاجته إلى الناس واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك ، وانظر في ذلك نظراً بليغاً فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى ويطلب به الدنيا[1] .

وهذا الكتاب الجامع للسياسة والقضاء والآداب صار إلى معاوية بن

(١) الكندي ، المصدر السابق٢٣ .

ابي سفيان لما مات الأشتر قبل وصوله إلى مصر ودس للأشتر معاوية لما انتهى إلى القلزم حيث تـركب السفن إلى مصر عنـدمـا أتـاه رجـل حتى إذا طعم أتاه بشربة عسل قد جعل فيه سماً فلما شربها مات . وفي هذا يقول معاوية « إن لله جنوداً من عسل »[1] .

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٦ ص .

الحسبة

المادة التي أخذ منها اسم الحسبة تدل على العد والإحصاء ، والحسبة هي فعل ما يحتسب ، ومن ذلك قولهم احتسب أجره عند الله بمعنى ادخره عنده ، وهي عند الفقهاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفعل ذلك مما يحتسبه فاعله عند الله ، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة في القرآن ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ « آل عمران ١٠٤ » وقوله تعالى في صفات المؤمنين ﴿ المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ «التوبة ٧١» وقوله تعالى : ﴿ الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴾ « التوبة ١١٢» وقوله تعالى ﴿الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ﴾ (الحج ٤١) كما وردت في ذلك أحاديث كثيرة ، قال رسول الله : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان) وقوله عليه لسلام (بئس القوم قوم لا يأمرون بالقسط وبئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر) « الاحياء للغزالي ج ٢ ص ٢٧٧) .

وهذه الآيات والأحاديث تدل على وجوبها ، وقد اتفق العلماء على أنها من فروض الكفاية إذا قام بها البعض سقط الطلب عن باقيها ، وهي فرض عين على والي الحسبة الذي عينٍ لهذه الوظيفة بحكم الولاية ، والفرق بينه

وبين غيره من آحاد الناس ، أنه منصوب للاستعداء إليه فيما يجب إنكاره ، وليس المتطوع منصوباً بالاستعداء ، وأن على المحتسب إجابة من استعداه ، وليس على المتطوع إجابته ، وأن على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل إلى إنكارها ، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر بإقامته ، وليس على غيره من المتطوعة بحث ولا فحص ، كما أن للمحتسب أن يتخذ أعواناً وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعواناً ، وللمحتسب أن يعزر في المنكرات الظاهرة ولا يتجاوز الحد ، وليس للمتطوع أن يعزر على منكر ، وللمحتسب اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع ، وليس ذلك للمتطوع . (الماوردي ص ٢٧٧) .

وقد اختلف الفقهاء هل يجوز له أن يحمل الناس فيما ينكره من الأمور التي اختلف الفقهاء فيها على رأيه واجتهاده ، فيرى بعضهم أن له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ، فعلى هذا يجب على المحتسب أن يكون عالماً من أهل الاجتهاد في أحكام الدين ، ليجتهد رأيه فيما اختلف فيه ، وبعض يرى أنه ليس له أن يحمل الناس على رأيه واجتهاده ، وعلى هذا فيجوز عندهم أن يكون المحتسب من غير أهل الاجتهاد إذا كان عالماً بالمنكرات المتفق عليها .

والحسبة وظيفة دينية وولاية شرعية تلي ولاية القضاء في المرتبة ، إذ إن ولايات رفع المظالم على العموم والنظر في القضاء بين الناس موزعة على ثلاث جهات ، أقواها ولاية المظالم ، ويليها ولاية القضاء ثم ولاية الحسبة ، والحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم ، وليس هناك حدود مرسومة وضعها الفقهاء بين هذه الولايات ، والمرجع في تخصيص هذه الولايات يرجع إلى ما تحويه مراسم التعيين ، قد يجمع الوالي بينها فيجعلها لشخص واحد ، وقد يفرق بينها حسبما يرى ، ويختلف ذلك باختلاف البلاد والأوطان .

واختصاص القاضي هو الفصل في المنازعات واستيفاء الحقوق ، ووالي المظالم يختص بالنظر فيما عجز القضاة من انفاذه وكذلك فيما عجز عنه والي الحسبة ، اما الحسبة فهي تقصر عن ولاية القضاء في إنشاء الاحكام ، ومجالها محدود بالنظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، دون حاجة إلى دعوى ترفع أو بينات تفرض وإيمان تطلب .

والحسبة موافقة لأحكام القضاء في بعض المسائل وتقصر عنها في بعضها الآخر ، وتزيد عليها في مسائل أخرى : فتتفق مع أحكام القضاء في جواز الاستعداء الى القائم بها والادعاء أمامه في بعض حقوق الأفراد ، وهي أن يكون فيما يتعلق ببخس وتطفيف في كيل أو وزن ، أو يتعلق بغش أو تدليس في مبيع أو ثمن ، أو فيما يتعلق بمطل وتأخير لدين مستحق مع القدرة على الوفاء .

وإنما جاز نظره في هذه الأنواع دون غيرها لتعلقها بمنكر ظاهر هو منصوب لإزالته، واختصاصها بمعروف بيِّن ، هو مندوب لإقامته ، لأن موضوع الحسبة إلزام الحقوق والمعونة على استيفائها ، وليس لواليها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المنازعة وخفاء الحق منها[1] ، وتوافق أحكام القضاء في أن له إلزام المدعى عليه للخروج من الحق الذي عليه ، وذلك في الحقوق التي جاز له سماع الدعوى فيها ، وإذا وجبت باعتراف وإقرار ، فيلزم الخروج منها ودفعها إلى مستحقها ، لأن في تأخيرها منكراً هو منصوب لإزالته .

وأما قصور الحسبة عن أحكام القضاء فمن وجهين ، أحدهما قصورها عن سماع عموم الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات من الدعاوى في العقود والمعاملات ، فلا يجوز أن يتعرض للحكم فيها إلا أن يرد ذلك إليه بنص صريح ، فيجوز ويصير بهذه الزيادة جامعاً بين قضاء وحسبة فيراعى فيه أن يكون من أهل الاجتهاد . والوجه الثاني أنها مقصورة

على الحقوق المعترف بها ، فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحاكم فيها يقضي على سماع بينة وإحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب أن يسمع بينة ولا أن يطلب حلف يمين .

وتزيد الحسبة على أحكام القضاء أنه يجوز للناظر فيها أن يتصفح ما يأمر به من المعروف وينهي عن المنكر ، وإن لم يحضره خصم مستعدٍ، وليس للقاضي أن يتعرض لذلك إلا بحضور خصم يجوز له سماع الدعوى منه ، فإن تعرض القاضي لذلك خرج من منصب ولايته . وللناظر في الحسبة من الرهبة والاستطالة فيما تعلق بالمنكرات، ما ليس للقضاة، لأن القضاء موضوع للمناصفة فهو بالوقار أحق وخروجه منها إلى سلاطة الحسبة خروج عن حده .

أما ما بينها وبين ولاية المظالم فهي تشبهها في أن موضوعها مستقر على الرهبة التي تقوم على سلاطة السلطة وقوة الصرامة ، وجواز التعرض لأسباب المصالح العامة ، والتطلع إلى إنكار العدوان الظاهر ، وتفترق عنها ولاية المظالم في أنها تتناول ما يعجز عنه القضاة ، لأنها شرعت ووضعت لما رفّه عنه القضاء إفساحاً لوقته وتيسيراً لأمره ، ولهذا كانت ولاية المظالم أعلى الولايات الثلاث ، كما أنه لا يجوز له الحكم في منازعة بين متخاصمين ، بينما يجوز ذلك لوالي المظالم ، وذلك فيما يجل أمره ويعظم خطره . (الماوردي ص ٢٢٩) .

- ٢ -

ويشترط في والي الحسبة أن يكون مسلماً . فلا يجوز أن تسند إلى غير مسلم لأنها ولاية ، ولا ولاية لكافر على مسلم . وأن يكون مكلفاً ، فلا تسند لغير مكلف ، ولكن يجوز للصبي المميز أن ينكر المنكر ، وأن يكون عالماً بالمنكرات الظاهرة ، فلا تسند إلى جاهل بالمنكرات . وقد اختلف في اشتراط عدالته ، فاشترطها فريق من الفقهاء ولم يجعلوا للفاسق أن يأمر

بمعروف أو ينهي عن منكر مستدلين بالآية في قوله تعالى : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾ ولم يشترط العدالة جمهور الفقهاء ، فأجازوا للفاسق أن يحتسب ، لأن اشتراط العدالة أمر يضيق باب الاحتساب .

واشترط بعض الفقهاء أن يؤذن بها من ولي الأمر . ولذلك لم يثبتوا الحسبة لآحاد الناس ، ولكن الرأي الراجح وما جرى عليه العمل ، أن الحسبة تثبت لآحاد الناس ، ولو لم يؤذن لهم ، وهذا ما جرى عليه العمل في صدر الإسلام ، فلما اتسعت الدولة كان من الطبيعي تنظيم الحسبة كولاية من الولايات وتعيين الولاة للقيام بها فأصبح تعيين ولاة الحسبة بأمر الخليفة وبإذنه ، وبقي للمتطوع حق الحسبة العام في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فرضاً كفائياً لا يحتاج فيه إلى إذن من ولي الأمر ثابت لكل آحاد المسلمين بعموم الآيات الواردة في هذا الشأن ، ولا يشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد . أما والي الحسبة الذي عين لها ، فيشترط فيه أن يكون من أهل الاجتهاد الشرعي ويجتهد كذلك فيما ضر وما لم يضر ، لأنه من الاجتهاد العرفي دون الشرعي ، فله اجتهاد رأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع .

ويتعلق بهذا سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يقول ابن حزم « اتفقت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم كقول الله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ ثم اختلفوا فذهب بعض أهل السنة القدماء والصحابة وهو قول أحمد بن حنبل إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط ولا بيد، وباللسان إن قدر ولا يكون باليد، واقتدى أهل السنة في ذلك بعثمان رضي الله عنه ، وبمن رأى القعود، إلا أن القائلين بهذه المقالة من أهل السنة إنما رأوا ذلك ما لم يكن عدلاً فإن كان عدلاً وقام عليه فاسق وجب عندهم بلا خلاف سل السيوف مع الإمام العدل ، وذهبت

طوائف من أهل السنة إلى وجوب دفع المنكر باليد اذا لم يمكن إلا ذلك وهو قول علي بن أبي طالب وعائشة ، وطلحة والزبير « ويقول ابن تيمية في هذا الموضع » يخطىء فريقان من الناس : فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلاً لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ وفريق يريد أن يأمر وأن ينهي إما بيده واما بلسانه مطلقاً ، من غير علم ولا تعرف لما يصلح من ذلك وما لا يصلح وما يقدر عليه وما لا يقدر .

وجملة القول إنه عندما تتعارض المصالح والمفاسد ، فإذا كان الأمر بمعروف أو النهي عن منكر مؤدياً إلى مصلحة ومفسدة ، نظر في ذلك ، فإذا كان يفوت بهما من المصالح ما هو أكثر وأرجح أو يحصل بهما من المفاسد أكثر ، لم يكن القيام بهما مطلوباً بل أمراً محرماً ، كذلك إذا كانت المفسدة فيه أكثر وأرجح من المصلحة .

وجاء عند القرطبي أن الأمر بالحسبة يختلف باختلاف طبيعة المنكر ؛ فإذا أمكنت إزالته باللسان لم يتجاوز ذلك إلى اليد والعقوبة ، فإن لم يمكن إلا بالعقوبة أو القتل جاز ذلك إذا كانت طبيعة المنكر المراد منه تتكافأ مع العقوبة التي درىء بها أو تزيد ، ولذا قال الله تعالى : ﴿ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾ ذلك لأن البغي جرم عظيم يتكافأ مع القتل أو يزيد .

وجاء في أحكام القرآن لابن العربي المالكي أن المحتسب يجب أن يبدأ باللسان والبيان ، فإن لم يغنه ذلك شيئاً حال بين المنكر وبين مرتكبه باليد ، وذلك بنزعه عنه وإبعاده عنه ، فإن لم يقدر ، إلا بمقاتلة أو سلاح فليتركه ، لأن ذلك إلى السلطان ، فإن شهر السلاح بين الناس قد يجرّ إلى الفتنة ، فيؤول الأمر إلى فساد دونه المنكر الذي أمر الشارع بمنعه إلا أن يكون في ترك هذا المنكر خطر لا يتدارك .

والخلاصة أن الأصل في هذا هو الحديث الشريف وفهمه ، يقول عليه السلام (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) . فالحديث يدعو ابتداء إلى تغيير المنكر ، والتغيير باليد لا يلجأ إليه المحتسب إلا بعد العجز عن تغييره بالإرشاد عادة وفعلاً ، فإن لم يستطع أن يغيره بالإرشاد فلينكره بلسانه حتى لا يكون سكوته إقراراً فإن لم يغن شيئاً لجأ المحتسب إلى التغيير باليد ، فإن خاف من ذلك ضرراً أو فتنة ، فليقتصر على إنكاره بقلبه ، وإنكار المنكر يكون بهذه الوجوه الثلاثة حسب الإمكان مع مراعاة المصلحة ، وفرق بين المتطوع الذي يعمل محتسباً لله ، وبين المحتسب الذي يتولى الحسبة من فعل السلطان الذي يقوم بإجراء ما رسم له في الرياسة وحسب السياسة الشرعية .

ومراتب الاحتساب بالنسبة لوالي الحسبة تتم بما يأتي :

(١) التعريف ، وذلك ببيان حكم الله في الإقدام على منكر ، فقد يكون جاهلاً به ، وذلك من غير عنف .

(٢) العظة والنصح لمن اقترف ذنباً وهو عارف بأنه منكر ، فيواجهه بذلك بطريقة النصح له .

(٣) التقريع بالقول الغليظ ، وذلك إذا عجز عن المنع له باللطف وأصر على المنكر ، ويكون ذلك بما لا يعد فحشاً في القول وبالاقتصار على قدر الحاجة .

وهذه الدرجات الثلاث تكون أيضاً بالنسبة للمتطوع ، يباشرها واحدة بعد الأخرى .

(٤) التغيير باليد ، وذلك مثل إراقة الخمر ، وما يتأتى فيه هذا التغيير من المنكرات ، ولا يلجأ إلى مباشرةذلك بنفسه إذا أمكنه حمل المقترف على

تغيير ذلك بنفسه ، على أن لا يتجاوز ما تدعو إليه الحاجة والضرورة إذا باشر ذلك بنفسه ، لأن تجاوز هذا ليس من حق المحتسب بل من ولاية الحاكم ، لأن ولاية المحتسب إنما هي في تغيير ما هو قائم من المنكرات ، ولا يتجاوز ذلك إلا بولاية خاصة ، وللمتطوع أن يباشر ذلك إذا، على أن لا يقاوم والا يصد ، فإذا رأى هذا كان له أن يمتنع حسماً للشر .

(٥) التهديد والتخويف بما يمكن أن يقدر عليه من عقاب وبما يجوز فعله شرعاً فلا يهدده بمنكر .

(٦) الضرب والحبس ونحو ذلك من ضروب التعزير من غير شهر سلاح . ولا يلجأ إلى الكثير إذا أمكن اليسير .

(٧) الاستعانة بالأعوان والسلاح إذا اقتضى الأمر ذلك .

والطريق الى القضاء هو الدعوى ووسائل إثباتها ، أما الاحتساب فطريقه هو « الاستعداء » أو المشاهدة والعلم ، فإذا كان في حق من الحقوق الخاصة توقف على الاستعداء من صاحب الحق ، ولا يتدخل المحتسب إلا بناء على طلب صاحب الحق واستعدائه ، وعلى المحتسب التثبت من صحة الخبر بالمشاهدة أو بإقرار المعتدي ، وليس له أن يتجسس أو يوجه يميناً . وإذا كان في حق من حقوق الله ، بأن يكون في منكر يمس الجماعة أو في حق عام كاعتداء على مرفق عام ، فإن الاحتساب فيه يقوم على المشاهدة من المحتسب أو أعوانه أو على العلم الشخصي بقيام المنكر ووجوده أو بالامارات الظاهرة . وليس للمحتسب أن يتعرف على المنكر بالتجسس ، لأن الله تعالى قد نهى عن التجسس ، فإذا رأى المنكر قائماً عن مشاهدة أو علم أو إمارة ظاهرة تدخل فيه ومنعه .

- ٣ -

والحسبة تتناول كما رأينا ، أمرين هما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والأمر بالمعروف إما أن يكون في حق من حقوق الله ، وإما أن يكون في حق من حقوق الناس، وإما أن يكون في حق مشترك ، فهو من جهة حق لله ومن جهة أخرى حق للناس. فأما المتعلق بحقوق الله، فقد يوجه الأمر به إلى جماعة الناس ، وذلك كما في ترك صلاة الجمعة أو صلاة العيد أو ترك الجماعة أو ترك الأذان ، ففي مثل هذه الأحوال وما يشبهها ، على المحتسب أن يأمر الناس بالمعروف منها ، من غير أن يحمل الناس على اعتقاده ولا أن يأخذهم في الدين برأيه مع تسويغ الاجتهاد فيه ، وذلك لكي تقام الجمعة والجماعة وصلاة العيدين ويسمع الأذان ، وإذا كان ذلك في حق من الحقوق الخاصة بالناس ، فقد يكون حقاً عاماً مثل البلد إذا تعطل شربه أو استهدم سوره ، فإن كان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر ، أمر بإصلاح شربهم وبناء سورهم لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم ، فإذا اعوز بيت المال ، فإن المحتسب يحمل الناس على عمارة ما تهدم أو تعطل، وإذا كان حقاً خاصاً كالديون إذا تعطلت، فللمحتسب أن يأمر بالخروج منها مع المكنة إذا استعداه أصحاب الحقوق ، إذا لم يكن فيها إنكار وتجاحد ، وإلا كان ذلك إلى القاضي ، وليس للمحتسب أن يحبس في مثل ذلك تعزيراً ، لأن الحبس حكم وليس له الحكم والإثبات ، وإنما تكون له الولاية في ذلك إذا ما كانت هذه الحقوق ثابتة قضائياً . وإذا كان في حق مشترك كأخذ الأولياء بإنكاح الأيامى عند طلب كفء وإلزام النساء عند مفارقة أزواجهن ، فله تأديب من خالف العدة وعظة من امتنع من الأولياء عن التزويج ، وله أن يأخذ أصحاب البهائم بعلوفها إذا قصروا في ذلك ، وأن لا يحملوها فوق ما لا تطيق . .

والنهي عن المنكر كذلك قد يكون في حقوق الله ، وقد يكون في

حقوق الناس ، وقد يكون في حقوق مشتركة بين حقوق الله وحقوق الناس ، فأما حقوق الله فقد يكون ذلك في العبادات كالذي يخالف هيآتها المشروعة كالجهر في صلاة السر والإسرار في صلاة الجهر ، فللمحتسب إنكارها وتأديب المعاند فيها ، ولا يأخذ بالتهم ولا بالظنون ، وإذا رأى انساناً يأكل في شهر رمضان لم يقدم على تأديبه إلا بعد سؤاله عن سبب إفطاره ، فربما كان مريضاً أو مسافراً ، وإن رأى رجلاً يتعرض للمسألة ، وعلم أنه غني أنكره عليه وأدبه ، وإذا وجد من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله ، أنكر عليه التصدي لما ليس هو من أهله ، وقد يكون نهيه متعلقاً بالمحظورات من الاعمال ، فإن رأى رجلاً يجاهر بإظهار الخمر ، فإن كان مسلماً أراقها عليه وأدبه ، وإن كان ذمياً أُدب على إظهارها ، واختلف الفقهاء في إراقتها عليه ، فذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تراق عليه لأنها عنده من أموالهم المضمونة في حقوقهم ، ومذهب الشافعي أنها تراق عليهم ، لأنها لا تضمن عنده في حق مسلم ولا كافر ، وأما ما لا يظهر من المحظورات فليس للمحتسب أن يتجسس عنها ولا أن يهتك الأستار عليها ، إذ ان ذلك قد يؤدي إلى ما هو شر منها ، إلا أن يصله علم ممن يثق به باقتراف منكر يخشى من عدم تداركه شر عظيم ، كأن يخبره من يثق به بأن رجلاً خلا برجل ليقتله ، أو أن رجلاً خلا بأمرأة ليزني بها ، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس ويقدم على البحث حذراً من فوات ما لا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات ، وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والبحث في ذلك والإنكار ، أما ما خرج عن هذا الحد وقصر عن حد هذه الرتبة ، فلا يجوز التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه ، وقد يكون متعلقاً بالمعاملات كالبيوع الفاسدة وما منع عنه الشرع ولو مع تراضي العاقدين به ، فعلى والي الحسبة إذا كان متفقاً على حظره ، إنكاره والمنع منه والزجر عليه ، وأمره في التأديب مختلف باختلاف الأحوال وشدة الحظر ، وذلك مثل بيع المعدوم وبيع الخمر

والميتة ، أما ما اختلف في حظره وإباحته ، فلا مدخل له في إنكاره ، إلا إذا كان ذريعة إلى مكروه متفق على تحريمه كربا النقد وهو ذريعة إلى ربا النساء المتفق على تحريمه ، وكنكاح المتعة فإنه ذريعة الزنا . ومن هذا القبيل غش المبيعات والتدليس في العقود والغبن في الأثمان والأجور ، فكل ذلك ينكره المحتسب ويؤدب عليه بحسب الحال فيه .

ومن ذلك تطفيف الكيل والبخس في الموازين والغش في النقود وفي الأطعمة ، فله الاحتساب في كل ذلك ، كما أن له الاحتساب على الصناع والعمال والصيادين والصاغة والحدادين والخياطين والصيادلة والدلالين والعطارين وغير ذلك مما فصله الشيزري في كتابه « نهاية الرتبة في طلب الحسبة » فيمنع كل منكر يصدر من هؤلاء ويزجر ويؤدب عليه بحسب الحال ، مراعياً عملهم في الوفاء والتقصير ، والأمانة والخيانة ، والجودة والرداءة ، والإخلاص والاغفال والإهمال .

يقول الماوردي (ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الاسواق ثلاثة أصناف : منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير فكالطب والمعلمين ، لأن الطب إقدام على النفوس يفضي التقصير فيه إلى تلف أو سقم ، وللمعلمين من الطرائق التي تنشأ الصغار عليها ما يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيراً ، فيقر منهم من توفر علمه وحسنت طريقته ويمنع من قصر وأساء لمن تصدى لما يفسد به النفوس وتخبث به الآداب ، وأما من يراعي حاله في الأمانة والخيانة ، فمثل الصاغة والحاكة والقصارين والصباغين ، لأنهم ربما هربوا بأموال الناس فيراعي أهل الثقة والأمانة منهم ، فيقرهم ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره ، لئلا يغتر به من لا يعرفه . وأما ما يراعى عمله في الجودة والرداءة ، فهو مما ينفرد بالنظر فيه ولاة الحسبة ، ولهم أن ينكروا عليهم في العموم فساد العمل ورداءته ، وإن لم يكن فيه مستعدٍ، ولا يجوز أن يسعر على الناس الأقوات ولا غيرها في

رخص ولا غلاء ، وأجاز مالك في الاقوات مع الغلاء) (الاحكام السلطانية ٢٤٢) .

وأما الحقوق المشتركة بين حقوق الله وحقوق الناس ، فذلك مثل الإشراف على منازل الناس وفتح النوافذ على الجار ، وعدم البناء في الطريق العام ، لأن مرافق الطريق للسلوك لا للأبنية ولو كان المبنى مسجداً ، ويقر ما لا يضر ويمنع ما ضر من أمثال ذلك ، حسب الاجتهاد العرفي ، وينكر المحتسب على أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق ، ويمنعه رفقاً بالحيوانات ، وللمحتسب أن يمنع تحميلها أكثر مما تطيقه ، ويمنع السفن كذلك من حمل ما لا تطيقه خوف غرقها ، ويمنع من التكسب باللهو والكهانة ويؤدب عليه ، وعلى العموم فإن هناك أموراً كثيرة يطول البحث في تفصيلها .

وقد لخص القرافي أحكام الحسبة في الفرق السبعين والمائتين ، بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب ، فقال « فللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة شروط : الشرط الأول أن يعلم ما يأمر به وينهي عنه ، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه ولا الأمر به ، والشرط الثاني أن يأمن من أن يكون يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه ، مثل أن ينهي عن شرب الخمر فيؤدي نهيه إلى قتل النفس أو نحوه ، والشرط الثالث أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له ، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله ، فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم ، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقي الجواز والندب ولا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عاصياً ، بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبة الدفع أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول .

وإذا ما استعرضنا الحسبة من حيث التطبيق الذي تناوله الكاتبون عن الحسبة ، نجد أنه من الاتساع بحيث يناط به كثير من الوظائف ، منها

ما يتعلق بالتفتيش على الأسواق وأسعار السلع وضبط الأوزان ، كما يقوم المحتسب برفع الغش والتدليس ومراقبة أهل الصناعات في ذلك ، ومنها إشرافه على تعمير المساجد بالمواظبة على الجماعة وصلاة الجمعة .

كما ينهى عن تطريب الأذان وقراءة القرآن بالتلحين .

وهذه الوظائف في جملتها ذات طبيعة إدارية ، ويمكن أن تتصل بالشرطة ، ولذلك كثيراً ما كانت تناط الشرطة والحسبة بوالٍ واحد ، واستعمل بعض المؤلفين لفظ الحسبة بمعنى الشرطة .

ويشمل المنكر الجرائم ، ولهذا كان على المحتسب أن يدفع الجريمة ، فإذا وقعت كان من الممكن أن يمكن من إقامة الدعوى الجنائية ، والوصول إلى عقاب الجاني ، وهنا تبرز وظيفة الاتهام التي يقوم بها المحتسب ، فالحسبة نوع من الاتهام الفردي ، كما أن له القيام ببعض الدعاوى التي تتصل بحقوق الأفراد ، مثل الدعاوى التي تتصل بالغش في البيع والشراء والتطفيف في الكيل والوزن ، والدعاوى التي تتصل بمطل المدينين ، وغير ذلك مما هو ثابت ولا يحتاج إلى بينة وإشهاد . ولذلك اعتبرت الحسبة نوعاً من القضاء ، وكانت في كثير من الدول داخلة في ولاية القاضي .

والولاية الأصلية المستمدة من الشارع الثابتة لكل من طلبت منه بالتكليف ، كما تتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه الطلب مباشرة ، كذلك تتضمن القيام بما يؤدي إلى اجتناب المنكر على جه الادعاء ، وذلك يكون بالتقدم إلى القاضي بالدعوى أو بالشهادة لديه ، وتسمى الدعوى لدى القاضي بطلب الحكم بإزالة المنكر « دعوى حسبة » ولا تكون إلا في حق الله ، وعندئذ يكون مدعيها مدعياً بالحق ، وشاهداً به في وقت واحد ، ليكون مدعي حسبة وشاهد حسبة .

- ٤ -

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهي أساس الحسبة ، أصل من أصول الإسلام ، حض عليه القرآن الكريم في كثير من آياته وحرص المسلمون على اتباعه في المجتمع الإسلامي في حياتهم وفي حركاتهم السياسية والدينية ، وذلك أمر طبيعي ، لأن ذلك داخل في نطاق الدعوات الدينية ومهمة الانبياء والمصلحين بوجه عام ، فكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعاراً دينياً وسياسياً ، وكان مبدأ الحركات الأولى في الإسلام مثل الخوارج والمعتزلة .

والاحتساب بمعناه الخاص في سياسة العباد والنظر في الشؤون البلدية ، بدأ في صدر الإسلام ، ورويت وقائع من ذلك في عصر النبي والخلفاء ، روي أن النبي عين سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية على سوق مكة ، وعين عمر بن الخطاب الصائب بن يزيد وعبد الله بن عتبة بن مسعود على سوق المدينة ، وفي أثناء القرن الثاني اتسعت الدولة وازدهرت التجارة والصناعة ، فعيِّن المحتسب من قبل الخليفة أو الوالي ، ويمكن أن يكون هذا قد تم في عصر أبي جعفر المنصور الذي أسست فيه مدينة بغداد ونظمت أسواقها ، فقد ذكر الخطيب البغدادي أن المنصور عين يحيى بن زكريا محتسباً وقتله في سنة ١٥٧ لما أخل بعمله ، وذكر أبو الفدا في تاريخه في سنة ١٦٩ أن نافع بن أبو عبد الرحمن أبو نعيم القارىء المعروف ، كان محتسباً للخليفة المهدي ، وكما جاء عند ابن خلدون ، يظهر أن المسلمين في شمال أفريقيا وفي الاندلس كانوا يضعون الاحتساب تحت قضاء القاضي فيعين من يريد. وعند الماوردي أن المحتسب كان مستقلاً عن القاضي في الولايات الشرقية ، وقد استمرت الحسبة من القرن الثاني إلى حوالي القرن الثالث عشر ، وبعد هذا انفصلت الحسبة الدينية عن الدنيوية ، فتوقفت الحسبة الدنيوية في البلاد الإسلامية ، لما أهملت الحكومات الإسلامية

الناحية الدينية ، واستمرت الحسبة الدنيوية في مصر حتى منتصف القرن الثالث عشر ، واستمرت في بعض البلاد العثمانية .

وقد اهتم المسلمون بالحسبة وكتبوا فيها كتباً كثيرة ضاع أكثرها وبقي القليل ، وأقدمها كتاب الأحكام السلطانية للماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ ، وأفرد للحسبة جزءاً في هذا الكتاب ، وكذلك الفصل الذي كتبه أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ في كتابه احياء علوم الدين ، والكتب الباقية عن الحسبة تصل إلى ثلاثين كتاباً طبع منها نحو من اثني عشر كتاباً وبقي مخطوطاً منها نحو سبعة عشر وآخرها هو الحسبة الكبرى « لابن أبي العباس أحمد بن محمود بن مروان السرخسي المتوفى سنة ٢٨٦ ، وله كتاب آخر هو « الحسبة الصغرى » ولهذا الكتاب أهمية خاصة لأنه هو أقدم كتاب ، ولأن مؤلفه كان محتسباً في بغداد في عصر المعتمد ولكنه فقد . أما كتاب « نهاية الرتبة في طلب الحسبة » فهو أول كتاب تم طبعه ، وقد توفي مؤلفه سنة ٥٨٩ ، وقد رجع اليه كل الكاتبين بعد ذلك ، مثل ابن الأخوة المتوفى سنة ٧٢٩ وابن بسام المتوفى في القرن الثامن .

ولهذه الكتب أهمية كبيرة في تاريخ الحضارة الإسلامية من نواح كثيرة من ناحية أنها تكشف عن ما قدمته الحضارة الإسلامية عن طريق الدين ، وبجانب هذا ترينا مدى ازدهار التجارة في تلك الأوقات ، كما تبين لنا قدرة الكتاب المسلمين على دراسة هذه التجارات ، وفيها مادة غنية عن اللغة لا نجدها في القواميس والمعاجم العربية ، وتدل على قدرة اللغة العربية على استيعاب الألفاظ الاجنبية . فضلاً عن كونها ممثلة للمجتمع الإسلامي الذي يرغبه الإسلام في الحياة الدينية والدنيوية .

وبهذا البيان يتضح بجلاء أن الحسبة وظيفة اسلامية ابتدعها الإسلام وطورها المسلمون من غير تأثير خارجي ، واعتنى بها العلماء المسلمون ونظموها ، وقد ذكر بعض المستشرقين أنها وظيفة مستعارة من النظام

البيزنطي فيقول شاخب (وقد أخلى القضاة البيزنطيون ومنهم موظفوهم الأقاليم التي فتحها المسلمون ، ولكن وظيفة الإدارة البلدية ، وهي وظيفة كان جزء منها قضائياً، استعاره المسلمون! ، وهي وظيفة (عامل السوق) وصاحب السوق الذي كان له قضاء مدني وجنائي محدود ، فقد تطور هذا في عصر العباسيين الى وظيفة إسلامية وهو المحتسب) . كما ان فون جرونا باوم فارن في كتابه الإسلام في العصور الوسطي بين الحسبة في الإسلام وكتاب الكامل Perfect الذي يشرح احوال التجار في القسطنطينية ، وسبب هذه المقارنة أنه يرى أن المسلمين قلدوا الحسبة من البيزنطيين والمشابهة التي رآها بين صفات المحتسب المسلم وهذا Perfect ، وأن هذه الكتب في الحسبة مماثلة لما كتبه البيزنطيون .

ولكن هذه المقارنة غير قائمة بين هذا الكتاب وكتب الحسبة ، لأن هذا الكتاب كتب في القرن العاشر الميلادي ، ولكن الحسبة وإن لم تكن موضوعاً للكتابة في القرن الثاني والثالث الهجري ، إلا أنها كانت قائمة على القرآن والحديث والسنة النبوية والخلفاء من بعده ، وذلك نحواً من قرنين قبل هذا الكتاب البيزنطي ، حيث بدأ علم الاحتساب الذي يدور حول الحياة الاجتماعية في البلاد الاسلامية . وقد ترجمت هذه الرسالة إلى العربية (مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة مجلد ١٩ ص ١٣٥ ـ ٦٦٧) .

وقد رسم صاحب كتاب « كشف الظنون » الحسبة وعلم الاحتساب الإسلامي في قوله :

(وعلم الاحتساب هو علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم اللاتي لا يتم التمدن إلا بها ، من حيث إجراؤها على قانون العدل ، بحيث يتم التراضي بين المعاملين ، وعن سياسة العباد بنهي عن المنكر وأمر بالمعروف ، بحيث لا يؤدي إلى مشاجرات وتفاخر بين العباد بحسب ما رآه الخليفة من الزجر والمنع .

وفائدته إجراء أمور المدن في المجاري على الوجه الأتم، وعرفه للعلماء أيضاً بالنظر في أمور المدينة بإجراء ما رسم في الرياسة وما تقرر في الشرع ليلاً ونهاراً . سراً وجهراً) (كشف الظنون ج ١ ص ١٥) .

المراجع :

القرآن الكريم .
الأحكام السلطانية للماوردي .
المقدمة لابن خلدون .
إحياء علوم الدين للغزالي .
الملل والنحل لابن حزم .
نهاية الرتبة في طلب الحسبة للشيزري .
الحسبة لابن تيمية .
أحكام القرآن لابن العربي .
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزيّة .
كشف الظنون لحاجي خليفة .
اصطلاحات الفنون للتهانوي .
تفسير القرآن للزمخشري .
الجامع لأحكام القرآن للقرطبي .

فن الحرب عند العرب في الجاهلية والاسلام

اللواء جمال محفوظ

- ١ -

فن الحرب عند العرب في الجاهلية

البيئة العربية والحرب

العربي محارب بطبعه، تأصلت فيه حاسة الحرب بحكم الظروف الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية لشبه الجزيرة العربية، وكان للتركيب الاجتماعي والسياسي لعرب شبه الجزيرة أثره في تشكيل تلك الحاسة لدى كل من عرب البادية وعرب القرى والممالك:

أما عرب البادية فهم كما يقول ابن خلدون:

«وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع. وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها الى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبئات والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مدلّين ببأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع، أو استنفرهم صارخ». ويقول كذلك:

«وطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم

وليس عندهم في أخذ أموال غيرهم حد ينتهون اليه، بل كلما امتدت أعينهم الى مال أو متاع أو ماعون نهبوه.».

والبدوي يرى في العدوان على جاره عدواناً عليه، فيهب للذود عنه، وكثير من أيام العرب كانت تثور لهذا السبب، أضف الى ذلك ما عرف به البدوي من حب لقبيلته وتعصبه لها وحبه للأخذ بالثأر الى غير ذلك مما يستلزم الاستعداد الدائم للقتال ومرافقة السلاح في كل مكان.

وأما عرب القرى والممالك فبالإضافة إلى بواعث القتال عند البدو، فقد انفردوا بعامل آخر هو تأمين المتاجر وحماية القوافل من عدوان البداة، إما متاجرين بأموالهم، وإما حارسين لأموال غيرهم، وفي كلتا الحالتين كانت التجارة تتسبب في بعض الحروب بين حماتها والمعتدين عليها.

أشكال الحروب عند العرب في الجاهلية

وقد عرف العرب نوعين من الحروب:

النوع الأول: الإغارات أو «حرب العصابات»

ومن أمثلتها يوم الهباءة ويوم الفروق ويندرج تحت هذا النوع كل أشكال القتال المحدود الذي يتميز بالخصائص التالية:

أ ـ الهدف المحدود.

ب ـ صغر حجم القوة القائمة بالإغارة فقد روي أن عنترة العبسي سئل عن عددهم يوم الفروق فقال: «كنا مائة، لم نكثر فنفشل، ولم نقل فنذل».

جـ ـ قصر زمن المعركة فقد كانت لا تزيد عن اليوم الواحد في الغالب، ولهذا سميت حروب العرب «أياما».

النوع الثاني: الحروب المنظمة نسبياً

وقد عرف العرب هذا النوع بحكم الاتصال والاحتكاك الحربي بدول

الحضارة الفارسية والبيزنطية، فقد كان عرب الحيرة بحكم تحالفهم مع الفرس يحاربون معهم ضد البيزنطيين، وكذلك كان عرب الغساسنة بحكم تحالفهم مع البيزنطيين يحاربون ضد الفرس فكان ذلك مصدراً للخبرة من فنون الحرب المنظمة.

ففي معركة ذي قار التي وقعت عام ٦١٠ ميلادية بين العرب الغساسنة وجيش الفرس، أظهر العرب الغساسنة كفاءة عالية دلت على خبرتهم بالكثير من فنون الحرب المنظمة مثل تنظيم الجيش الى ميمنة وميسرة وقلب، وقيامهم باجراءات الاستطلاع قبل المعركة، والتعبئة المعنوية للمقاتلين لرفع روحهم المعنوية، واستخدام تكتيك الكمائن وأعمال الخداع والحرب النفسية، وكان لهم النصر على جيش الفرس.

ومن أمثلة أعمال الخداع في معركة ذي قار أن «بني شيبان» اتفقوا مع قبيلة «إياد» التي كانت تحارب مع الفرس، على أن تنسحب من المعركة إذا هجم كمين العرب، وكانوا قد كمنوا للفرس كمينا في مكان يقال له «الخبيء» فلما تناوش الفريقان يوم المعركة، حملت ميسرة بكر على ميمنة الفرس، وحملت ميمنتها على ميسرتهم، فلما حمي الوطيس خرج الكمين عليهم فتصايح العرب وشدوا على القلب، فولت «إياد» منهزمة كما وعدتهم، فوقع الخلل في صفوف الفرس وانهزمت، وتبعتهم قبائل «بكر» تقتل وتأسر كما تشاء.

وقد أظهر العرب خبرتهم في الحروب المنظمة نسبيا في معارك أخرى غير «ذي قار» مثل يوم «حليمة» و «عين أباغ» و «البردان».

أساليب القتال

١ ـ كان أسلوب القتال لدى عرب البادية بدائياً، فهم يخرجون للقتال على غير تعبئة وعلى النظام الذي يراه شيخ القبيلة، وكانوا في العادة يغيرون

بغتة، ثم يفرون إلى البادية عند مطاردتهم.

٢ ـ أما عرب المدن فقد عرفوا نظام التعبئة وتقسيم الجيش الى مقدمة ومؤخرة وقلب وجناحين.

٣ ـ وكانت المعركة في العادة تبدأ بطلب المبارزة من أحد الطرفين جرياً على عادتهم، وذلك بأن يخرج بين الفريقين فارس مشهور، فيطلب أن يخرج لمبارزته فارس آخر في مثل سنه ومركزه في قومه، وكان الغرض من تلك المبارزة إظهار المهارة الفردية، والقوة البدنية، وعرض الفن الحربي أمام النظارة، ليخلع المبارز بفنه قلوب الأعداء، ويقوي به قلوب الأصحاب، ثم إنها بما يحدث فيها من قتل متتابع، تثير في الفرسان شهوة الانتقام، والأخذ بالثأر، فتجيش نفوسهم للقتال، فيندفعون اليه بكل قوة.

٤ ـ وفي بعض الأحيان كان يحدث التفاهم بين قائدي الجيشين، على أن المبارزة تحسم النزاع، وتحقن دماء الناس، وعلى أن يكسب القضية من يفوز فيها وقد تعاهد على ذلك الحارث والمنذر يوم «عين أباغ»[1].

٥ ـ وإذا لم يتم الاتفاق على حسم النزاع بالمبارزة، كان الذي يحدث بعدها أن يتراشق الفريقان بالنبال، وكان هذا السلاح قليلاً بين العرب، فإذا كانوا يحاربون من هم أمهر منهم في استعمال القوس، فإنهم كانوا يبادرون بالهجوم عليه، حتى لا يعرضوا أنفسهم للنبال القاتلة، يصبها عليهم رماة الفرس من التوابيت الخشبية التي على ظهور الفيلة، ويرون في شن الهجوم الخاطف دهشة العدو، لأنه يكون في العادة هجوماً عنيفاً قاسياً. وقد ظهر هذا الأسلوب مثلاً في معركة ذي قار فقد قال «حنظلة بن

(١) وقد بقي لهذا الأسلوب أثر في العهد الاسلامي فإن «عليا» طلب الى «معاوية» في معركة صفين أن يتبارزا، ويحقنا دماء الناس، فمن قتل الآخر رجع بالخلافة، فلم يقبل «معاوية» ذلك.

ثعلبة» لقومه: «إن النشاب الذي مع الأعاجم يفرقكم، فإذا أرسلوه لم يخطئكم، فعاجلوهم اللقاء».

فإذا أفلح هجومهم هذا، وإلا تراجعوا قليلاً، ليعيدوا تنظيم صفوفهم ثم يعاودوا الهجوم، وهذا الأسلوب يسمى عندهم «الكر والفر» وكثيراً ما كانوا يوصون أنفسهم بإتقان الكرة بعد الفرة.

يقول ابن خلدون: «وصفة الحروب الواقعة بين أهل الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين، نوع بالزحف صفوفاً ونوع بالكر والفر، أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم، وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب». . . . «ومن مذاهب أهل الكر والفر في الحروب، ضرب المصاف وراء عسكرهم من الجمادات والحيوانات العجم، فيتخذونها ملجأ للخيالة من كرهم وفرهم، يطلبون به ثبات المقاتلة، ليكون أدوم للحرب، وأقرب الى الغلب».

٦ ـ والعربي عند الالتحام مدفوع بطلب الثأر، فسيفه في يده يضرب به القريب، ورمحه تحت إبطه يطعن به البعيد، وهو خلال المعركة يطلب فارساً بعينه إن كان له ثأر عنده، وإلا يطلب فارساً في مثل مركزه وسنه، فكانت الحرب عندهم حرب فرد لفرد، وفرس لفرس، والغرض منها إظهار البطولة الفردية، وكانت تنتهي معاركهم ـ وبخاصة البدو ـ بتدخل فريق ثالث للصلح[1]، على أن تدفع القبيلة التي قلت خسائرها، الدية عن العدد الزائد من قتلى أعدائها، أما معارك الحضر فكانت تنتهي بسلب الغنائم وجمع السبايا، وتفريقها على المقاتلين، وتتبع المنهزمين واحتلال ديارهم أو إخضاعهم لسلطانهم، بحيث يكونون في قبضتهم.

---

(١) كما حدث عندما توسط الزعيمان الحارث بن عوف وهرم بن سنان في حرب «عبس وذبيان».

أسلحة القتال

١ ـ القوس

لم يكن الرمي بالقوس شائعاً بين العرب قديماً، ولكنهم نقلوه عن الفرس، ولم يبرعوا فيه إلا متأخرين. يدل على ذلك قول بعضهم يوم ذي قار: «لا تستهدفوا لهذه الأعاجم فتهلككم بنشابها»، وقول حنظلة بن ثعلبة لقومه ـ كما ذكرنا ـ «إن النشاب الذي مع الأعاجم يفرقكم، فإذا أرسلوه لم يخطئكم، فعاجلوهم اللقاء»، وقد أيد «النويري» امتياز الفرس بالرمي في قوله: «لم تزل الفرس تفتخر بالرمي في الحروب والصيد»، وقد أشار الرسول محمد ﷺ الى هذا التفوق حين قال لأصحابه عنهم «هم أكثر منكم رمية».

أما العرب فكانوا أول أمرهم ـ وبخاصة بالبادية ـ يرمون في معاركهم بالحجارة الصلبة التي شبهها شاعرهم برؤوس الحجاج بعد حلقها في موسم الحج حيث قال:

جلاميد يملأن الأكف كأنها رؤوس رجال حلّقت في المواسم

فلما رأى العربي الفرس يستخدمون القوس، عمد إلى فرع شجرة صلبة فحنى طرفيه وشد بينهما وتراً من جلد، أو عصب قوي، واتخذ له سهماً من نفس الشجر ثم ركب فيه سنانا وصار يرمي به كالفرس.

فمن قصيدة «أوس بن حجر» الذي عرف في الجاهلية بوصف السلاح قال:

ومبضوعة من رأس فرع شظيّة بطَوْد تراه بالسحاب مجللا

ومما يدل على عدم انتشار القوس عند العرب، أن أشعارهم وردت مفعمة بامتداح السيف والرمح والتدقيق في وصف أجزائهما، وأكثرت لغتهم

من أسمائها، ولكنها أقلت جداً في أسماء القوس. أضف الى ذلك أن العرب كانوا يمجدون شأن الرامي لندرته بينهم، ويشيدون بذكر من يجيد الرمي فيهم.

٢ ـ الرمح

كان العربي يتخذ العصا دائماً ويستخدمها في كثير من أغراض حياته، وكان يقطعها من شجر جبلي صلب، فيقومها ويصقلها .فلما رأى بقر الوحش يدفع عن نفسه بقرونه، صار يأخذ تلك القرون، ويركبها على طرف العصا، يطعن بها عدوه عن بعد، ثم صار يتخذ له أسنة الحديد في أعلاها وأزجّة الحديد في أسفلها وسماها بأسماء كثيرة منها الرماح والقنا وغيرها، ووصفها بصفات متعددة تختلف باختلاف أطوالها فيقال «رمح خَطِل، ثم رمح نائر، ثم رمح مخموس، ثم رمح مربوع، ثم رمح مِطْرد» (المخموس ما طوله خمسة أذرع والمربوع ما طوله أربعة أذرع). ويفهم من شعر «أوس بن حجر» واصف السلاح الجاهلي، أنهم كانوا يفضلون الرمح الأصمّ على الرمح الأجوف الذي كان يؤخذ من الغاب الفارسي، فهو يقول:

وإني امرؤ أعددت للحرب بعدما رأيت لها ناباً من الشر أعصلا
أصمّ رُدينيّاً كأن كعوبه نوى العَسْب عرّاصاً مزجىً منصّلاً

فهو يمتدح رمحه بأنه غير مجوف، وأنه مستورد من «رُدَيْنَى» المشهورة بصنعه، وأنابيبه صلبة كأنها نوى التمر، وهو مع ذلك لدْن قرن، له زُجّ في أسفله، ونصل في أعلاه يطعن بها.

٣ ـ السيف

هو سيد السلاح عند العرب، يفزعون اليه عند الصيحة، ولا يفارق أحدهم في حل أو سفر، ويخاطبونه في أشعارهم كما يخاطبون خيلهم، ويطلقون عليه الأعلام المختلفة مثل «الصمصامة، وذي الفقار، والبتار»

وغيرها، وكثيراً ما كان بعض الأبطال يحمل سيفين يعاقب بينهما في القتال، أو ليحل الإضافي محل الأصلي، إذا كسر أو التوى أو تثلم.

وأجود السيوف عند العرب تلك المستوردة من الهند أو المطبوعة باليمن أو مشارف الشام، التي كان يطبعها قينْ رومي يسمى «سُرَيج» ونسبت السيوف إليه فسميت«السريجية». ومما يدل على براعة العرب في استخدام السيف وامتياز الفرس بالقوس قول «أعشى قيس» في يوم ذي قار:

لما أمالوا الى النشاب أيديهم ملنا ببيض فظلّ الهامُ يُقتطف

٤ ـ الدرع

كان العربي يتخذ من الدرع سلاحاً يقي به نفسه في المعركة، وإن كان أحياناً يقي نفسه بجمله أو حصانه، يتخذ منه ترساً يضرب من خلفه ويحتمي به.

والدرع ثوب ينسج من حلق حديدية رفيعة، وأحياناً كانت تنسج حلقاتها مزدوجة ويسميها العرب «الدرع المضاعفة». والدرع في الغالب قطعة واحدة تغطي البدن من العنق الى الركبتين أو ما دونهما، ويلبس جزء من الدرع على الرأس تحت البيضة (الخوذة) ويغطي العنق جزء منه من الخلف، وتتخذ بعض الدروع بلا أكمام، وبعضها واسع طويل الأكمام، يغطي الأنامل والأطراف ويسمونها «الدرع الفضفاضة أو السابغة».

يقول «أبو قيس ابن الأسلت» في سلاحه برواية ابن الأثير:

أعددت للحرب موضونة فضفاضة كالنهيِّ بالقاع

ومنها:

قد حصّت البيضة رأسي فما أطعم نوماً غير تهجاع(١)

(١) الموضونة المنسوجة حلقتين حلقتين، والنهي النهر الصغير، وحصت البيضة رأسه أذهبت شعرها.

وقد كان بعض المياسير وكبار القواد، يضاعف بين درعين، يلبس أحدهما فوق الآخر، زيادة في الحيطة والتوقي، فعل ذلك «الحارث الأعرج» في يوم «حليمة» وفيه يقول «علقمة بن عبدة»:

مُظاهر سِرْبالي حديد عليهما   عقيلا سيوف مِخْذَمٌ ورَسُوبُ

ومنها:

تخشخش أبدان الحديد عليهمُ   كما خشخشت يُبسَ الحصاد جَنوبُ(١)

وهذا قيس بن الخطيم يذكر أنه لبس فوق البردين درعاً مضاعفة واسعة جداً فيقول:

فلما رأيت الحرب حرباً تجرَّدَتْ   لبست مع البردين ثوب المحارب
مضاعفةً يغشى الأناملَ فضلُها   كأن قتيريها عيونُ الجنادب(٢)

وهناك فريق من الفرسان كان يلبس الدرع بلا أكمام، إما اقتصاداً في النفقة، وإما تخففا منها عند الطعن، لتسهل حركة يديه عند القتال، فكثيراً ما كان الفرسان يقطعون أكمام الدروع لإجادة الطعان، يروي «ابن الأثير» عند الحديث عن يوم «ذي قار» ان ٧٠٠ رجل من بني شيبان قطعوا أيدي أقبيتهم(٣) من مناكبها، لتخف أيديهم لضرب السيوف.

على أن بعض المبرزين من الأبطال كان يعتز بشجاعته، فيترك الدرع ويحارب حاسرا، أنفةً من أن يقي نفسه بغير سيفه ورمحه، يقول «قيس بن الخطيم»:

أجالدهم يوم الحديقة حاسرا   كأن يدي بالسيف مخراق لاعب

---

(١) مخذم ورسوب علمان على سيفين معروفين، والجنوب الريح الجنوبية.
(٢) القتير رؤوس المسامير التي تصل حلقات الدرع، والجنادب الجراد كما في القاموس.
(٣) الأقبية جمع قباء، والقباء في الأصل القميص، والمراد به الدرع هنا.

الإعاشة والقضايا الإدارية

١ ـ الملبس والطعام والشؤون الصحية

لم يكن للعربي ملبس خاص للحرب إلا ما يلبسه فوق ردائه العادي كالرداء والإزار والسروال من أدوات الوقاية كالدرع والبيضة. وكان غالب الملبس من نسيج اليمن لأنها قريبة منهم وربما لبسوا ما يجلب من الشام ومصر كالقباطي المنسوجة من الكتان التي كانت تنسجها القبط.

وكان طعام العربي مقصوراً على التمر واللبن واللحم في صورة بسيطة بعيدة عن التعقيد، يقول ابن خلدون: «أما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب حتى صار لهم ذلك عادة. أما علاج الطبخ بالتوابل والفواكه فإنما يدعو اليه ترف الحضارة، وهم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن. وأما أهويتهم (أي الجو) فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا آهلين، أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظاعنين. ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لأنفسهم فيحسن بذلك كله الهضم ويجود، ويفقد إدخال الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض فتقل حاجتهم الى الطب، ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه».

٢ ـ حيوانات النقل والقتال

أ ـ الجمل

هو عماد العربي في السلم والحرب، يساعده على عبور الصحراء في الأسفار الطويلة، يطعم لحمه ويشرب لبنه، ويحمل متاعه على ظهره، ويتخذ خيمته من وبره، ودرعه وترسه من جلده. ويدربه على القتال فيغزو عليه، ويحتمي من السلاح به، ويضعه حول المعسكر إذا أقام ليلاً، فيبيت الجند في حصن مع الجمال وأحمالها.

ب ـ الخيل

اعتز العرب بالخيل وحفظوا أنسابها وحافظوا على نقائها، فهي أصلح أداة لأسلوب الكر والفر في القتال، وظهورها حصن لراكبيها، لخفة حركتها وسرعة عدوها عند الفرار، فمن شعر عنترة العبسي قال:

حصاني كان دلال المنايا فخاض غمارها وشرى وباعا
وسيفي كان في الهيجا طبيباً يداوي رأس من يشكو الصداعا

غنائم الحرب

كان العرب يخرجون للقتال ومعهم متاعهم وأنعامهم ونساؤهم، فإذا لحقت الهزيمة بالعربي فإنه كان يفر من أرض المعركة تاركاً فيها كل ما معه من متاع وأنعام ونساء، وهنا يبادر المنتصر فيستولي على ما ترك.

وكانت الغنائم التي تجمع تقسم بين المحاربين بالتساوي، على أن يفوز القائد(١) منها بنصيب موفور، فكان يأخذ لنفسه ربع الغنيمة، وكان ينفق كثيراً منه على الفقراء والمحتاجين من قبيلته وعلى ما يعود بالمصلحة عليها. ومن هذا الربع أيضاً كان القائد ينفّل من شاء من المقاتلين لبلائهم، ففي يوم «فيض الريح» جعل القائد ثلث المرباع لخثعم، ومناهم الزيادة إن هم أحسنوا القتال.

وكان القائد يأخذ وحده ما يصيبه الجيش في طريقه من أنعام أو أموال قبل أن يصل مقصده، وكان العرب يطلقون على هذه المغانم «النشيطة».

وكان يختص أيضاً بنوع آخر يسمى «النقيعة» وهي بعير كان يتخيره قبل

(١) كان الذي يقود القبيلة عادة هو شيخها، فإذا غاب عن القتال لسبب ما أناب عنه «رديفه» وهو نائبه الذي ينوب عنه في غيبته.

القسمة، فينحره ويطعمه الناس، وكان للقائد أيضاً أن يختار لنفسه ما أعجبه من الغنيمة. ويسمى هذا النوع «صفيَّة» وجمعها صفايا على أساس أن القائد اصطفاها لنفسه.

ويظهر أنه كان للقائد أن يأخذ لنفسه «الفضول» التي لا تقبل القسمة. وقد جمع الشاعر العربي، كل ما يخص القائد (الشيخ أو الرديف) في قوله:

لـك المـرباع منهـا والصفـايـا وحكمـك والنشيـطة والفضـول(١)

ولم ترد نصوص صريحة تدل على تمييز الراكب على الراجل عند توزيع الغنائم.

معاملة الأسرى

يعتبر الأسرى من غنائم المعركة، فكانوا يوزعون على المحاربين كبقية الغنائم، فإذا حصل أحدهم على أسير فهو بالخيار في أمره:

إما أن يمسكه ليقوم على خدمته وخدمة أنعامه، ونقـل الماء لـه وسقي النخيل،وإما أن يجزّ ناصيته، ويفك أسره إذا كان للأسير عنده يد، أو رغب هو في العفو عنه لسبب من الأسباب، روى «ابن الأثير» أن الأسير كانت تجز ناصيته ثم يطلق سراحـه، ولا تجز نـاصية الملوك لما في ذلك من المهـانة، وكذلك فعل «عامر بن الطفيل» بأسيره الذي أطلقه بعد جز ناصيته، في نذر كان على أمه.

وأحياناً كان العربي يطلق الأسير تكـرماً منـه، أو زهداً فيـه لفقره، أو لتقديم المعروف أو المروءة، لأنه غني ليس بحاجة الى خدمة الأسـير أو فداء يأخذه فيه، وكان بعض الناس يحتفظ بأسيـره ـ وبخاصـة إذا علم يساره ـ

(١) لعل المراد بكلمة «حكمك» ذلك النوع من الغنائم المسمى «النقيعة».

ليفدي نفسه منه بالمال، أو يحضر بعض عشيرته لأخذه ودفع فدائه.

وكان مقدار الفداء يختلف باختلاف مكانة الأسير في قومه، ودرجة يساره، ويظهر أنه كان يتراوح بين مائة من الابل وأربعمائة، فبهذا العدد الأخير فدى الزعيم «عبد يغوث» نفسه يوم الكلاب الثاني، والذي يفهم أن المائة هي المتوسط، أنها كانت القدر المخصص لدية القتيل عندهم، وجرى العمل بذلك في الإسلام.

وأياً ما كان الأمر، فما كان العربي يسترق أخاه العربي أبد الآبدين، فإن قدمت عشيرته لأخذه بالفداء، وإلا باعه لغيره، فإن لم يوفق، أطلقه ومنّ عليه بالطريقة السابقة.

الحرم والأشهر الحرم ومنع القتال فيها

من آداب القتال التي كانت مرعية عند العرب، وبخاصة عرب الحجاز، احترام الحرم المكي والأشهر الحرم بمنع القتال فيها، ففي هذه الأشهر الأربعة (رجب، ذي العقدة، ذي الحجة، المحرم) وإلى هذا المكان المقدس يفد الحجيج من سائر البقاع كل عام فتنتعش حال أهل البلاد الاقتصادية، فإذا هدد الحجاج في أنفسهم أو أموالهم، انقطعوا عن الوفود الى الحجاز. ولذا تواضع العرب على تحريم القتال في الحرم وفي الأشهر الحرم، لدرجة أن وليّ المقتول كان يلقى القاتل في الحرم فلا يمسه بسوء، وفي بعض الأحيان كانت تستعر الحروب بين القبائل، وتثور العصبيات، ويصادف أن يكون ذلك قرب موسم الحج، وهم يخشون ضياع الدماء إذا سكتوا عنها في الموسم، فكان رؤساء القبائل ينفقون على تأخير حرمة بعض الشهور، حتى يدركوا ثأرهم قبل فواته، وسميت هذه العملية «النّسيء» أي التأخير، وقد عاب القرآن ذلك في الإسلام. وأحياناً أخرى كان يضعف الوازع الديني في النفوس، وتثور فيهم الشهوة للقتال فينسون حرمة البيت وحرمة الأشهر

الحرم، فيحاربون فيها ويريقون الدماء بلا حساب، ولذا سميت هذه الحروب «حروب الفجار» لأن الناس فجروا فيها وانتهكوا فيها حرمة المكان والزمان والناس.

المراجع:

١ ـ مقدمة ابن خلدون ـ طبعة بيروت سنة ١٨٧٩ ـ ص ١٠٩، ١٢٩، ٢٣٥ ـ ٢٣٧.
٢ ـ الفن الحربي في صدر الإسلام ـ عبد الرؤوف عون ـ ص ٣٣ ـ ٥٩، ١٢٢ ـ ١٢٥.
٣ ـ نظريات عسكرية من أمجادنا العربية ـ العقيد محمد جمال الدين محفوظ ـ سلسلة اخترنا للجندي، للدار القومية للطباعة والنشر ـ ص ٣٦ ـ ٣٨.
٤ ـ عبقرية خالد ـ عباس محمود العقاد ـ ص ١٠ ـ ١٣.

- ٢ -

فن الحرب عند العرب في الإسلام

بواعث الحرب

عرض القرآن لنوعين من أنواع القتال: أحدهما قتال المسلمين للمسلمين، والثاني قتال المسلمين لغير المسلمين ولكل من النوعين بواعثه:

١ ـ النوع الأول: قتال المسلمين للمسلمين

وهو من الشؤون الداخلية للأمة، ويستهدف المحافظة على وحدة الأمة وعدم تفرقها، والاحتفاظ بأخوتها الدينية، والحفاظ على هيبة الهيئة الحاكمة وسلطانها.

قال تعالى:

﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، انما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾ (سورة الحجرات ـ ٩ ـ ١٠).

فهذا التشريع يفرض حالة اختلاف يقع بين طائفتين من المؤمنين ولا

يستطاع حله بالوسائل السلمية، فتلجأ كل منهما الى القوة وتحكيم السيف، فيوجب على الأمة ممثلة في حكومتها أن تحاول الإصلاح بينهما، فإن استمرت إحداهما على العدوان وأبت أن تفيء الى أمر الله وتنزل على حكم المؤمنين وجب على جماعة المسلمين قتالها حتى تخضع وترجع الى الحق، وحينئذ لا ينبغي أن يتخذ من رجوعها الى الحق سبب للحيف عليها وانتقاصها حقها، ولكن يجب أن يحكم العدل.

٢ ـ النوع الثاني: قتال المسلمين لغير المسلمين

وهو يستهدف الدفاع ورد العدوان وحماية الدعوة وحرية التدين: ـ

قال تعالى: ـ

﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ (الحج ٣٩ ـ ٤١).

هذه الآيات عللت الإذن بالقتال بما مني به المسلمون من الظلم وما أكرهوا عليه من الهجرة والخروج من ديارهم بغير حق، ثم بينت أن هذا الإذن موافق لما تقضي به سنة التدافع بين الناس حفظاً للتوازن، ودرءاً للطغيان، وتمكينا لأرباب العقائد والعبادات من أداء عباداتهم، ثم أرشدت الى أن الله إنما ينصر بمقتضى سنته من ينصره ويتقيه فلا يتخذ الحرب أداة للتخريب والإفساد، وإذلال الضعفاء وإرضاء الشهوات والمطامع، وأنه لا ينصر إلا من إذا تمكن في الأرض عمرها وأطاع أمر الله فيها، وكان داعي

خير ومعروف لا داعي منكر وفساد، والله يعلم المفسد من المصلح. وقد ورد ذكر هذه البواعث في آيات كثيرة مثل:

- ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين﴾ (البقرة ١٩٠).

- ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾ (النساء ٧٤).

إيقاف القتال والسلام

أوجب القرآن على المسلمين أن يكفوا عن القتال إذا انتهى العدوان عليهم قال تعالى:

- ﴿فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم﴾ (البقرة - ١٩٤).

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين﴾ (البقرة ١٩٤).

كما أوجب القرآن أن يميل المسلمون الى السلام إذا مال اليه الأعداء، فليس لهم أن يرفضوا الصلح إذا رغب محاربوهم فيه. قال تعالى:

- ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ (الأنفال - ٦١).

العقيدة العسكرية العربية

حدّد القرآن - لأول مرة في تاريخ العرب - الاتجاه الأساسي للبناء

العسكري للدولة ومطالب اعدادها للدفاع[١] تحديداً واضحاً وهو إعداد القوة والاستعداد القتالي على النحو الذي يرهب الأعداء. . قال تعالى:

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ (الأنفال ـ ٦٠).

وقد ورد لفظ «قوة» مطلقاً دون تحديد بحيث يتسع محتواه ليشمل كل عناصر القوة كالقوة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الى جانب القوة العسكرية، وبحيث لا يقيد الفكر العسكري عن الانطلاق أو يربطه بمبادىء جامدة غير قابلة للتطوير أو تعيق المبادأة لدى القادة العسكريين في كل زمان.

النظرية الاستراتيجية للحرب ـ الردع

وحدد القرآن الأساس لاستراتيجية الحرب وهو «الردع» الذي يقوم على إعداد القوة والاستعداد القتالي اللذين يوقعان الرهبة في قلب العدو ويخيفانه من عاقبة عدوانه. كما في الآية ٦٠ من سورة الأنفال ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾.

وقال الرسول ﷺ: «نُصرت بالرعب مسيرة شهر» (صحيح البخاري) وقد طبقت نظرية الردع عملياً في معارك الاسلام، فمن بين ثمان وعشرين غزوة قادها الرسول ضد المشركين أو اليهود نشب القتال في تسع منها فقط هي (بدر ـ أحد ـ الخندق ـ بني قريظة ـ بني المصطلق ـ خيبر ـ فتح مكة ـ حنين ـ الطائف) بينما فر المشركون في تسع عشرة غزوة منها بدون قتال تحسباً

(١) وهو ما يعرف في العلم العسكري وفن الحرب بالعقيدة العسكرية Military Doctrine التي تحدد الأسس العامة والمبادىء الأساسية للاستراتيجية العسكرية. وتتولى القيادة السياسية والعسكرية على أعلى المستويات وضع «العقيدة العسكرية» للدولة بما يتفق وغاياتها القومية.

لقوة المسلمين وهي (غزوة ودان ـ بواط ـ الشعيرة ـ بدر الأولى ـ بني قينقاع ـ بني سليم ـ السويق ـ ذي أمر ـ بحران ـ حمراء الأسد ـ بني النضير ـ ذات الرقاع ـ بدر الآخرة ـ دومة الجندل ـ بني لحيان ـ ذي قرد ـ الحديبية ـ عمرة القضاء تبوك) (١).

وظهرت نظرية الردع بكل وضوح في غزوة فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة فقد اعتمدت خطة الفتح اعتماداً كبيراً على إظهار قوة المسلمين حتى أرغمت قريش على الاستسلام بلا قتال.

---

(١) المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الاسلامية ـ لواء محمد جمال الدين محفوظ ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥. وقد ظهرت نظرية «الردع» حديثاً في مجال فن الحرب، وحدد الاستراتيجيون هدف الردع في «منع دولة معادية من اتخاذ قرار باستخدام أسلحتها أو منعها من العمل أو الرد ازاء موقف معين، وذلك باتخاذ مجموعة من التدابير والإجراءات التي تشكل تهديداً كافياً يحقق الردع.. ويتضمن تعريف هيئة الأركان الامريكيةللاستراتيجية العسكرية أنها «هي فن وعلم استخدام القوات المسلحة في تحقيق أهداف السياسة القومية عن طريق استخدام القوة أو التهديد باستخدامها». وأصبح «الردع» مفتاح الاستراتيجية في القرن العشرين وخاصة بعد أن تحقق «التوازن الذري» الذي يعتمد على امتلاك القوتين العظميين للأسلحة النووية بدرجة متكافئة تقريباً.. وقد تولد الاقتناع لدى كل منهما بعدم جدوى الحرب، وبأن قيامها بينهما هو عملية انتحار رهيبة، لأن كلا منهما يملك القدرة على الردع والانتقام إذا تلقى الضربة المدمرة أولاً.

(يقول الجنرال اندرية بوفر في كتابه «الردع والاستراتيجية»: إن رجل القرن العشرين الذي تلاحقه مآسي الحربين العالميتين ١٩١٤ ـ ١٩١٨، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥، هذا الرجل المسلح بكل وسائل العلم الحديث، ربما وجد أخيراً الوسيلة لمنع وقوع مثل هذه المآسي، وهي استراتيجية الردع».

ويقول المارشال مونتجمري عن الردع انه هو «القوة التي تكفي لردع أي خصم يفكر في دعم مركزه عن طريق توجيه ضربة مفاجئة، وهي القوة التي يمكن أن يكون وجودها سبباً لتجنب كارثة الحرب».

وقد مهد التوازن الذري وما لحق به من قوة «الردع» الى محاولة منع التصادم ثم إلى ظهور سياسة الوفاق بين القوتين العظميين (الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفييتي) في أوائل السبعينات من القرن العشرين).

الحرب النفسية

قرر الإسلام أن تحطيم الروح المعنوية للعدو وسيلة من وسائل قهره، وأن ذلك قد يكون أشد أثراً عليه من قتاله بالسلاح.

قال الرسول ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»، وقال: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكأن ما ترمونهم به نضح النبل» (نضح النبل أي الرمي بالسهام) وقال لحسان بن ثابت: «يا حسان أهج المشركين وجبريل معك، إذا حارب أصحابي بالسلاح، فحارب أنت باللسان».

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن رواحة: «بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟ فقال النبي: «خل عنه يا عمر، فوالذي نفسي بيده لكلامه أشد عليهم من وقع النبل».

مهام الحرب النفسية

١ ـ تشكيك العدو في سلامة الهدف الذي يحارب من أجله وزعزعة ثقته في قوته وفي قدرته على المقاومة أو إحراز النصر، وإقناعه بأنه لا جدوى من شن الحرب أو الاستمرار في القتال.

وغزوة فتح مكة في العام الثامن الهجري مثال على ذلك حيث ركزت خطة الفتح على العوامل النفسية التالية التي أدت الى أن يتم الفتح بلا قتال:

أ ـ تحقيق المباغتة الاستراتيجية[1].

باخفاء نية الهجوم واتجاهه الى الحد الذي جعل قريشاً تشك في هوية الجيش وهو متجمع بالقرب من مكة.

---

(١) هي مباغتة العدو بصورة شاملة من حيث موعد الهجوم وقوته واتجاهه ونواياه.

ب ـ تدمير معنويات قائد العدو.

فقد أمر النبي عمه العباس باحتجاز أبي سفيان في مضيق الوادي لكي يرى الجيش الذي خرج للفتح حتى إنه ذهب الى قومه فقال: «يا معشر قريش هذا محمد جاءكم فيما لا قبل لكم به».

جـ ـ مهاجمة مكة من جهاتها الأربع.

لتشتيت قوة العدو والقضاء على إرادة القتال لديه.

٢ ـ بث الفرقة بين صفوف العدو وبينه وبين حلفائه ودفعهم الى التخلي عن نصرته، ومن أمثلة ذلك ما قام به نعيم بن مسعود الغطفاني بتكليف من الرسول في غزوة الخندق للوقيعة بين قريش وحلفائها من اليهود والقبائل العربية الأخرى فكانت دعوته سبباً في تفرق جمعهم.

٣ ـ تحييد القوى الأخرى وحرمان العدو من محالفتها، ومن أمثلة ذلك السياسة التي اتبعها الرسول بعد الهجرة الى المدينة بعقد الاتفاقات مع مختلف القبائل لكفالة حرية الدعوة وحسن الجوار، وكانت النتيجة المباشرة حرمان قريش من قوى كان يمكنها أن تتحالف معها ضد المسلمين.

٤ ـ التخويف والضغط النفسي، ومن أمثلة ذلك استخدام صيحات القتال لترويع العدو مثل «الله أكبر» ـ «أحد أحد» ـ «أمت أمت» في الغزوات، وكذلك إشعال النيران اظهاراً للقوة كما في فتح مكة، والمبادرة بالخروج الى القبائل التي تعد العدة لمهاجمة المسلمين لإجهاض تدبيرها، وكذلك توجيه الحملات النفسية مثلما فعل الرسول حين بعث اليه أبو سفيان يقول «نريد منك نصف نخل المدينة، فإن أجبتنا الى ذلك، وإلا أبشر بخراب الديار وقلع الآثار» فرد عليه بقوله: «فو الله ما لكم عندي جواب إلا أطراف الرماح، وأشفار الصفاح (السيوف) فارجعوا ويلكم عن عبادة الأصنام، وأبشروا بضرب الحسام وبغلق الهام، وخراب الديار وقلع الآثار».

٥ ـ دعوة أفراد العدو الى التسليم في مقابل المحافظة على حياتهم، ففي فتح مكة أعطى الرسول الأمان لقريش على لسان أبي سفيان: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

الوقاية من الحرب النفسية

قرر الإسلام الطرق التالية للوقاية من الحرب النفسية.

١ ـ التحصين بقوة الإيمان والعقيدة:

قال تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ (آل عمران ١٧٣).

٢ ـ كشف محاولات التفرقة ومقاومتها بالتضامن والاتحاد:

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله، ومن يعتصم بالله فقد هُدي الى صراط مستقيم﴾ (آل عمران ١٠٠ ـ ١٠١).

وقال: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران ١٠٣).

٣ ـ كشف محاولات زعزعة الثقة في النصر:

ومن أمثلة ذلك ما ذكره القرآن في موقف المنافقين في غزوة الخندق إذ أرادوا تشكيك المسلمين في النصر، ودعوهم الى الانسحاب، قال تعالى: ﴿وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فراراً﴾ (الأحزاب ١٢).

٤ ـ كشف محاولات التخذيل وتثبيط العزائم:

فعندما أمر الرسول بالإعداد لغزوة تبوك، دعا المنافقون المسلمين الى التخلف بحجة اشتداد الحر، فجاء بقوله تعالى: ﴿فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا من الحر قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون﴾ (التوبة ٨١).

٥ ـ منع ترويج الشائعات

قال تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء ٨٣).

وقال: ﴿إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم﴾ (النور ١٥).

وقال النبي ﷺ: «إن أفرى الفري (أي أكذب الكذب) أن يُرى الرجل.. عينيه ما لم تريا» ـ وقال: «تحروا الصدق وإن رأيتم فيه الهلكة فإن فيه النجاة، وإياكم والكذب وإن رأيتم فيه النجاة، فإن فيه الهلكة».

إزالة آثار الحرب النفسية

يقرر الإسلام ضرورة المبادرة بإزالة آثار الحرب النفسية بالطرق الآتية:

١ ـ استعادة القوى المعنوية

بتطهير النفوس من الآلام النفسية وبقوة الإيمان والصبر والإرادة والثقة في النفس، ومثال ذلك الآيات التي نزلت بعد معركة أحد كقوله تعالى: «ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين، إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران ١٣٩ ـ ١٤٠).

٢ ـ ازالة الآثار بالعمل العسكري إذا لزم الأمر

فقد قرر الرسول الخروج في اليوم التالي مباشرة لغزوة أحد لمطاردة

قريش لكي يخفف من وقع الهزيمة ويستعيد للمسلمين معنوياتهم، ووصل بالجيش الى «حمراء الأسد» فخاف أبو سفيان لقاءهم وعاد الى مكة، وعاد المسلمون الى المدينة وقد استردوا كثيراً من معنوياتهم وهيبتهم.

التأهب والاستعداد القتالي

وقرر الإسلام أن يكون الاستعداد القتالي للجيش على درجة عالية لحرمان العدو من المباغتة ولوقاية الأمة من آثارها المدمرة. وذلك على الأسس التالية:

١ ـ الإنذار المبكر واليقظة والحذر

أ ـ قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ (المرابطة تعني الحراسة المستمرة لحدود البلاد ومواقع الجيش).

ب ـ وقال: ﴿يأيها الذين آمنوا خذوا حذركم﴾، ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾.

جـ ـ وتعاليم القرآن بشأن الصلاة في الحرب تقضي بأن تكون مع المسلمين المصلين أسلحتهم، وبأن تقوم طائفة أخرى منهم بالحراسة ثم يتم تبادل المواقف:

﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم﴾(النساء ١٠٢).

٢ ـ تجسيد خطر الغفلة

قال تعالى: ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ (النساء ١٠٢).

٣ ـ وضع جزء من الجيش في حالة الاستعداد القصوى

لكي يكون كامل الأهبة للعمل الفوري عند الخطر دون أدنى حاجة الى اجراءات أخرى أو وقت للاستعداد للقتال.

قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله، كلما سمع هيعة (صيحة خطر) طار اليها» وهذه النظرية في الاستعداد الى الحالة القصوى تنطوي على المبادىء التالية[1]:

أ ـ الاستعداد المستمر بدون توقف في كل الأوقات (رجل ممسك).
ب ـ السرعة الفائقة في الانطلاق في حالة الخطر (طار).

٤ ـ القيادة اليقظة والتأهب

وضرب الرسول مثالاً لذلك حينما سبق أهل المدينة جميعاً ذات ليلة الى مصدر صوت قوي أفزعهم فانطلق بعضهم نحوه فإذا هم برسول الله عائد من هناك راكباً فرسه والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تراعوا».

المخابرات والأمن ومقاومة الجاسوسية

قرر الإسلام أمرين لتأمين سلامة الأمة:

الأول: نشاط ايجابي يستهدف الحصول على المعلومات عن العدو.

---

(١) عرفت الجيوش حديثاً «نظرية الاستعداد القصوى» على نفس المبادىء التي قررها الفن الحربي العربي حيث تهتم الجيوش الحديثة بوسائل الانذار المبكر والمقاتلات الاعتراضية المتأهبة على أقصى درجة للانطلاق الى الجو لملاقاة الطائرات المغيرة، وكذا القوات المتأهبة للقتال الفوري التي تتجمع في المطارات والموانىء البحرية وفوق سفن الأسطول في عرض البحر، وتكون مستعدة للانطلاق فور الإشارة.

رسول الله ﷺ فتعلمت له كتاب اليهود بـالسريـانية». وقـال عليه الصـلاة والسلام أيضاً: «من تعلم لغة قوم أمن شرهم».

٤ ـ استخدام الرمز (الشفرة)[١]

في غـزوة الخندق بعث النبي بعض رجـاله الى بني قـريظة ليقفـوا على حقيقة ما بلغه من نقضهم العهد وهم داخل المدينة، وأمرهم بأن يلحنوا[٢] بالقول حين يعودون ولا يفصحون في حالة تأكدهم من الخبر[٣].

مبادىء الأمن ومقاومة الجاسوسية

١ ـ كتمان الأسرار

قـال تعالى: ﴿يـا أيها الـذين آمنوا لا تخـونوا الله والـرسـول وتخـونـوا أماناتكم﴾ (الأنفال ٢٧).

وقال الرسول: «كفى المرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع».

وقال: «إنما يتجالس المتجالسان بالأمانة، ولا يحـل لأحدهمـا أن يفشي على صاحبه ما يكره».

٢ ـ الصمت

قـال الرسـول: «من سره أن يسلم فليلزم الصمت» ـ «أمسـك عليك لسانك» ـ «من كفـ لسانه ستر الله عورته».

(١) الشفرة تعني تحويل لغة الرسالة من لغة مفهومة إلى لغة غير مفهومة يكون قد تم الاتفاق عليها وعلى رموزها بين المرسل والمرسل اليه مسبقاً.

(٢) لحن بفتح اللام والحاء، قال له قولاً يفهمه عنه ويخفى على غيره.

(٣) كان السبب في استخدام الرسول لأسلوب الرمز خوفه على معنويات المسلمين وحرصه عـلى كتمان الخبر حتى يستكملوا إعداد الخندق والاستعداد للمعركة قبل أن يعلمهم به.

٣ ـ الامتناع عن الثرثرة أو التحدث بدون حرص

قال تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين﴾ (لقمان ٦) وقال الرسول: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه».

٤ ـ عدم الفضول

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ (المائدة ١٤١).

وقال الرسول: «من استمع الى حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنيه الآنك (الرصاص المذاب) يوم القيامة».

وقال: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الايمان قلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته».

نظام وإعداد المقاتلين

يقرر الإسلام أن نظام إعداد المقاتل يجب أن يكفل له صحة النفس والعقل والجسم والكفاءةالقتالية من خلال المبادىء التالية:

١ ـ بناء الشخصية

أ ـ على أساس التوحيد في العقيدة والأخلاق بحيث يملأ الإيمان قلب الانسان وبحيث يتخلق بالأخلاق التي أمر بها الله، فتتجه شخصيته نحو الكمال الذي يتمثل في شخص الرسول ﷺ إذ يقول: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لاشريك لهوبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ (الأنعام ـ ١٦٢).

ب ـ وعلى أساس تحرير الشخصية من كل أشكال الخوف التي توهن من عزم المقاتل في الحرب مثل خوف الموت فيقول تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (آل عمران ١٨٥) ـ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ (النساء ٧٨) وكذا الآيات ٣٤ من سورة الأعراف، و ١٤٥، ١٥٤ من سورة آل عمران.

٢ ـ الصحة النفسية

لكي يصبح المقاتل ذا شخصية سوية قادراً على التحكم في ذاته وتحمل المسؤولية ومواجهة المخاوف والقلق ومتمتعاً بالثبات والاتزان الانفعالي والعاطفي والعقلي: قال تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾ (ابراهيم ٢٧).

وقال: ﴿والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة ١٧٧).

وقال: ﴿ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ (يوسف ٨٧).

وقال: ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾ (آل عمران ١٣٣ ـ ١٣٤).

٣ ـ الصحة الجسمية

أ ـ النظافة والطهارة ومن ذلك الوضوء للصلاة،يقول الرسول: «لا تقبل صلاة من أحدحتى يتوضأ».

ب ـ اتباع نظام صحي في الطعام ففي الحديث «ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه» ـ «نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع».

جـ ـ النهي عن إتلاف الصحة بتناول المسكرات والتعرض للاصابة بالأمراض الخبيثة بالزنى ووطء الحائض والنفساء.

د ـ الحجر الصحي للوقاية من خطر العدوى، قال الرسول في شأن الطاعون: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه».

٤ ـ الرياضة لتقوية الأبدان

حث الإسلام على تعلم السباحة وركوب الخيل (مسرجة ومعراة) والسباق في الجري والسباق بين الفرسان على الخيل أو الإبل والمصارعة ورفع الأثقال ومدح النبي المؤمن القوي بقوله: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» وقال أيضاً: «إن لبدنك عليك حقاً». وثبت أنه عليه السلام سابق وصارع.

٥ ـ الفروسية والقتال على الخيل

قال الرسول: «الخيل معقودٌ في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، الأجر والغنيمة» وقال: «عاتبوا الخيل فإنها تعتب» (أي أدبوها وروضوها للحرب والركوب فإنها تتأدب وتقبل العتاب)(١).

كما رغّب الرسول في اقتناء الخيل والعناية بها فجعل للفارس ـ عند توزيع الغنائم ـ سهمين وجعل للراجل سهماً واحداً وذلك لكي يستعين الفارس بالسهم الزائد على إعاشة فرسه وإعدادها للحرب، ولذلك كان بعض الفرسان الأشداء يخرج للقتال بفرسين يحارب عليهما ويأخذ أسهمهما كما فعل الزبير بن العوام في غزوة صفين وفي حروب الشام المختلفة.

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر.

٦ ـ التدريب على السلاح والرماية

من الحديث:

ـ «ألا إن القوة الرمي» وكررها ثلاثا.

ـ «إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه المحتسب في عمله الخير، والرامي به، والممد به، فأرموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا».

ـ«كل ما يلهو به المرء المسلم باطل، إلا رميه بقوسه، وتأديب فرسه، وملاعبة أهله».

ـ ولما رأى القوس قال: «بهذا وبرماح القنا تفتحون البلاد» وقال أيضاً: «جعل رزقي تحت ظل رمحي».

ـ ومر عليه السلام بموضع كان الصحابة يتدربون فيه على الرمي، فنزع نعليه وقال: «روض من رياض الجنة»(١).

ـ وسمح الرسول لبعض الأحباش أن يلعبوا بحرابهم في المسجد وقال لعمر رضي الله عنه حين أنكر عليهم ذلك: دعهم يا عمر(٢).

٧ ـ محو الأمية

ـ أمر الرسول كل أسير كاتب من المشركين من أسرى بدر أن يعلم عشرة من الصحابة الكتابة والقراءة، وجعل هذا سبيل تحرره وإطلاق سراحه.

ـ وقال: «ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم ولا يعلمونهم ولا يعظونهم،

---

(١) يقصد أن العمل الذي يعمل في هذا الموضع وهو التدريب على الرمي يوجب روضة من رياضة الجنة وفي ذلك حث وتشجيع للمسلمين على التدريب على الرمي.

(٢) برع المسلمون في الرمي وبلغوا فيه مستوى رفيعاً حتى أطلق عليهم لقب «رماة الحدق» أي أن الرامي كان إذا صوب سهمه نحو عين عدوه لم يخطئها.

ولا يأمرونهم ولا ينهونهم، وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون».

مبادىء تدريب وتنظيم الجيش

١ ـ استمرار التدريب

من الحديث: «من ترك الرمي بعدما علمه فإنما هي نعمة جحدها»، «من علم الرمي ثم تركه فليس منا، أو فقد عصى»، وثبت أن بعض المسلمين كان يتدرب على الرمي حتى في يوم العيد.

٢ ـ ملاحقة مستويات الكفاءة القتالية المعاصرة

كان الفرس متفوقين على العرب في الرماية[١] حتى قال عنهم الرسول: «هم أقوى منكم رمية»، فعُني عليه السلام برفع مستوى المسلمين في الرمي، يدل على ذلك الأحاديث العديدة التي وردت في الرمي (وسبق ذكر بعضها) حتى أصبحوا يوصفون برماة المدن، كذلك لحق المسلمون بعصرهم في مجال تنظيم الجيش وتشكيله من مشاة وفرسان بحيث تكون الفرسان هي القوة الضاربة يدل على ذلك الزيادة المطردة في قوة الفرسان في جيش المسلمين حتى بلغت ثلث قوة الجيش في غزوة تبوك آخر غزوات عصر النبوة بعد أن كانت في غزوة بدر (أول معركة) أقل من واحد بالمئة بالنسبة لقوة الجيش[٢].

---

(١) يقول الطبري: «بلغ من مهارة الفرس في الرماية أن أحدهم كانت ترفع له الكرة فيرميها ويشكها بالنشاب (أي السهم)».

(٢) كانت الاستراتيجية العسكرية لكل من فارس وبيزنطة في القرن السابع الميلادي تقوم على أساس أن الفرسان تشكل القوة الرئيسية الضاربة في جيوشها (وتلك كانت الاستراتيجية الرئيسية المعاصرة في عهد النبوة).

٣ ـ ملاحقة التطور في أسلحة القتال

أرسل النبي بعثة تتكون من عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة الى جرش[١] ليتعلما صنعة العرادات والمنجنيق والدبابات وكلها من أسلحة القتال والحصار التي لم يألفها المسلمون من قبل. وقد استخدم الرسول المنجنيق والدبابات في حصار الطائف، كما رُوي أنه نصب المنجنيق في حصار خيبر للتهديد ولكنه لم يرم به فعلاً، فقد روى ابن خلدون «أن الرسول همّ بنصب المنجنيق على خيبر، فلما أيقنوا بالهلكة سألوه الصلح».

وقد نقل فون كريمر في كتابه (الشرق تحت حكم الخلفاء) عن الأمبراطور البيزنطي «ليو»[٢] قوله «إن الجندي العربي ما كان يفترق عن الجندي البيزنطي في المؤن والسلاح، فالأسلحة هي نفس الأسلحة، القوس والسهم والسيف والبلطة والخوذة وقاية للرأس والدرع وقاية للبدن والحديد يلبس في الأذرع والسيقان».

٤ ـ مراعاة احتياطات الأمن[٣]

ففي الحديث:

ـ «لا يشر أحدكم الى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار» (عن أبي هريرة متفق عليه).

ـ عن جابر قال «نهى النبي ﷺ أن يُتعاطى السيف مسلولاً» (رواه أبو داود والترمذي).

---

(١) مدينة تقع شرقي جبل السواد من أرض البلقاء وحوران من أعمال دمشق.

(٢) حكم بيزنطة فيما بين عام ٨٨٦ الى ٩١٢ ميلادية.

(٣) «احتياطات الأمن» اصطلاح عسكري يقصد به الاجراءات التي تتخذ لوقاية الأفراد من التعرض للإصابة اثناء التدريب على الرماية واستخدام الأسلحة.

- وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من مرَّ في شيء من مساجدنا أو أسواقنا ومعه نبل فليمسك أو ليقبض على نصالها بكفه، أن يصيب (أي حتى لا يصيب) أحداً من المسلمين منها بشيء» (متفق عليه).

٥ - تدريب القادة

لا يكتفي الإسلام بتدريب الجنود بل يعنى بتدريب القادة، يدل على ذلك المثل الذي ضربه الرسول بنفسه، باشتراكه في كل أشكال التدريب كالفروسية والسباق والرمي والتدريب البدني.

٦ - استخدام العقل والحواس في التدريب

دعا الإسلام إلى استخدام العقل والحواس معاً في كل أعمال المسلمين المادية والمعنوية يشير الى ذلك قوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾(١)

٧ - تكريم المعلمين والمدربين

ففي الحديث:

- «خيركم من تعلم العلم وعلمه».
- «مجلس فقه خير من عبادة ستين سنة».
- «العلماء ورثة الأنبياء».
- «العالم والمتعلم شريكان في الأجر ولا خير في سائر الناس بعد».

---

(١) ظهرت نظرية استخدام وسائل الايضاح في التدريب حديثاً وهي تشمل الوسائل السمعية والبصرية والسمعية البصرية (كالسينما والتلفزيون).

الانضباط العسكري والتقاليد العسكرية

يقرر الإسلام أن يكون الانضباط «ذاتياً» غير مرهون بدوافع خارجية وذلك على الأسس التالية(١):

١ ـ الحرية والكرامة الإنسانية

وتحرير شخصية المسلم من العبودية لغير الله تعالى في كل الميادين، فدعوة الإسلام لا تقوم على الإكراه، ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ وإنما تقوم على الاقناع ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾، وكذلك قرر الإسلام مبدأ الحرية في النفس والمال والعرض ففي الحديث: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»، والأنبياء والرسل ليس عليهم إلا التبليغ: ﴿ما على الرسول الا البلاغ﴾.

٢ ـ تنمية الضمير الديني للمسلم

بحيث يندفع الى أداء واجبه بدوافعه الذاتية لا بفعل قوة أو سلطة خارجية ويصوره الحديث الشريف في العبادة «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن

---

(١) لم يعرف العلم العسكري «الانضباط الذاتي» إلا حديثاً نتيجة للتطور في شكل الحرب، ففي الحروب القديمة كانت الجيوش تحارب في صفوف وجماعات متراصة، فكانت شخصية المقاتل الفرد تذوب في الجماعة، بحيث أصبح الانضباط «في صلب الجماعة» التي تحجب فقط الضعف فيه فضلاً عن أن رقابة القائد وسيطرته على رجاله بالعين والصوت كانت ميسورة لقربه منهم ولكونهم متجمعين. أما في الحرب الحديثة التي تتميز أسلحتها بقوة النيران الهائلة وتأثيرها التدميري الشامل فقد اضطرت الجيوش الى الانتشار على أرض المعركة حتى لا تتعرض للهلاك، ونتج عن ذلك انتشار أفراد الجماعة مع ضعف سيطرة القائد، وأصبح الانضباط «في صلب كل فرد» ضرورة حيوية، وانتهت «المدرسة الجبرية» وظهرت «مدرسة توليد الدوافع» لدى الفرد لأداء واجبه ذاتياً وظهر اصطلاح الانضباط الذاتي.

لم تكن تراه فإنك تراه»، ويجعل القرآن ثمرة ذلك في الثـواب والأجر «ولمن خاف مقام ربه جنتان».

٣ ـ تقدير المسؤولية والإخلاص في العمل

يدل على ذلك اقتران العمل الصالح بالإيمان في القرآن حيث تكررت كثيراً عبارة «الذين آمنوا وعملوا الصـالحات» وفي الحـديث: «ليس الإيمان بـالتحلي أو بـالتمني ولكن ما وقر في القلب وصـدقه العمـل»، والحـديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. .»، «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنـه»، «إن الله لا يقبل من العبد إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه».

٤ ـ التدريب العملي على الانضباط

وبالاضافة إلى بناء الانضباط على «الأساس العقلي» الذي بيناه، يعنى الإسلام بتدريب المسلم عليه عملياً حتى يصبح عادة وسجية، ودليل ذلك التربية السلوكية في العبادات كالصلاة والصوم مثلاً[١].

٥ ـ ربط التقاليد العسكرية بالدين

أ ـ الطاعة

قال تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء ٥٩).

وفي الحـديث: «اسمعوا وأطيعـوا وإن ولي عليكم عبـد حبشي»، «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم».

---

(١) يعرف «الانضباط» في علم النفس العسكري الحديث بأنه هو الحالة العقلية ومقدار التدريب التي تجعل الطاعة والسلوك السليم أموراً غريزية تحت كل الظروف.

ب ـ النظام والنظافة وحسن المظهر

قال تعالى: ﴿والله يحب المطهرين﴾ ـ ﴿وثيابك فطهر﴾ ـ ﴿قل من حرم زينة الله﴾.

وقال الرسول: «أصلحوا رحالكم ولباسكم حتى تكونوا في الناس كأنكم شامة»[1] ـ «نظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود».

جـ ـ احترام القائد والأقدمية

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض﴾ (الحجرات ٢).

وقال الرسول: «أنزلوا الناس منازلهم».

د ـ صيانة الأسلحة والعناية بها

كان الرسول يناول ابنته فاطمة سيفه ويقول: «اغسلي عن هذا دمه يا بنية فوالله لقد صدقني اليوم» وناولها علي بن أبي طالب سيفه وقال: «وهذا أيضاً فاغسلي عنه دمه فوالله لقد صدقني اليوم».

أسس بناء الروح المعنوية وإرادة القتال

١ ـ القتال عن عقيدة

جعل الإسلام للمقاتل عقيدة يقاتل من أجلها[2] هي الجهاد في سبيل

---

(١) الرحال جمع رحل وهو المسكن وما فيه من أثاث، والشامة هي الخال أو الحسنة التي تكون في الخد وهي من علامات الجمال.

(٢) لم يعرف العلم العسكري نظرية «عقيدة القتال» Fighting Ideology إلا حديثاً، فإلى عهد قريب كانت «المدرسة الجبرية» التي لا تؤمن بضرورة إعداد الجندي من خلال عقيدة قتال معينة ولا بضرورة تفهمه للهدف الذي يقاتل من أجله، هي المدرسة السائدة، وقد عبر عنها فريدريك الأكبر وهو يقول عن جنوده «متى اجتمعوا في صفوفهم وعلموا أن الضابط وراءهم =

الله، قال تعالى﴿وجاهدوافي الله حق جهاده هو اجتباكم﴾ (الحج ٧٨).

٢ ـ تنمية الإحساس بالخطر المحدق بالأمة

ففي القرآن: ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ (النساء ١٠٢).

٣ ـ المجاهد جندي من جند الله وعده الله بالنصر

ففي القرآن: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون﴾ ـ ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾.

أسس بناء روح الفريق Esprit de corps

١ ـ الوحدة والتعاون

ـ من القرآن: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ ـ ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾.

ـ من الحديث: «المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً».

= بالسوط فإنهم يضطربون خوفاً، ويكفي أن آمرهم حتى يلقوا بأنفسهم في النار دون تفكير لأنهم يجهلون كل شيء حتى الغرض الذي يقاتلون من أجله»، وإزاء التطور في شكل الحرب وأسلحتها السابق شرحه ظهرت «مدرسة العقيدة» التي تنادي بضرورة توفر عقيدة تعرّف المقاتل بالهدف الذي يقاتل من أجله وتقنعه به، يقول مونتجمري «ان المعارك تُكسب أولاً وقبل كل شيء في قلوب الرجال».

وأغلب العقائد التي تتخذها الجيوش المعاصرة ذات طابع سياسي أو وطني ولكن عقيدة الجهاد ذات طابع ديني ولذلك فهي تتميز بالثبات والاستقرار لأن الدين أثبت وأدوم من السياسة وتتميز أيضاً بالنبل والشرف والعدل في الغايات والوسائل وهي أمور غالباً ما تفتقر اليها السياسة التي تخضع عادة للأهواء والمصالح.

٢ ـ الفخر بالانتهاء للأمة الإسلامية

من القرآن: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ ـ ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ ـ ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة ١٤٣).

٣ ـ فضيلة إنكار الذات في سبيل الجماعة والهدف

من القرآن﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾، ﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾.

ومن الحديث: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله» ـ «يا عبد الله، إن قاتلت صابرا محتسبا بعثك الله صابراً محتسبا، وإن قاتلت مرائياً مكاثراً، بعثك الله مرائياً مكاثراً».

٤ ـ الأعلام (الرايات)

اتخذ المسلمون الأعلام، وكانوا يسمونها اللواء أو الراية سواء على مستوى القيادة العامة أو القبائل أو وحدات الجيش ففي بدر مثلاً كانت راية الجيش بيضاء وحملها مصعب بن عمير بن هاشم، وكانت راية كتيبة المهاجرين سوداء ويحملها علي بن أبي طالب، وراية كتيبة الأنصار سوداء أيضاً ويحملها سعد بن معاذ.

٥ ـ علاج العوامل المؤثرة على روح الفريق

في القرآن: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ ـ ﴿فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم﴾.

وفي الحديث: «ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة، قالوا: بلى قال: اصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين».

نظام إعداد القادة

١ ـ مبادىء اختيار القادة

أ ـ وضع الرجل المناسب في المكان المناسب ومراعاة الموضوعية وعدم المحاباة، فعن أبي ذر الغفاري قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ (أي توليني عملاً عاماً) قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذ بحقها وأدى الذي عليه فيها.

ب ـ تمتع القائد بالكفاءة ومحبة رجاله، ففي الحديث: «أيما رجل استعمل رجلاً على عشرة أنفس، علم أن في العشرة أفضل ممن استعمل، فقد غش الله وغش رسوله وغش جماعة المسلمين؛ وأيما رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون لم يَجُزْ (أي لم تتعدَّ) صلاته أذنيه».

٢ ـ مبادىء إعداد القادة

أ ـ **المشاركة في التخطيط للمعارك على أساس مبدأ الشورى**. قال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ـ ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ـ ويقول أبو هريرة: «ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ». وظهر ذلك عملياً في غزوات عهد النبوة كبدر وأحد والخندق.

ب ـ **تولي قيادة عمليات القتال المحدودة**، فقد عهد الرسول الى أصحابه بالقيادة في أشكال متعددة من دوريات الاستطلاع ودوريات القتال والإغارات: (ويطلق عليها سرايا) وتتراوح القوة التي تتألف منها بين بضعة أفراد إلى بضع مئات.

جـ ـ **قيادة الوحدات التي يتألف منها الجيش تحت القيادة العليا للقائد**، فقد قاد الرسول بنفسه ثمان وعشرين غزوة جمعت بين عمليات الدفاع والهجوم

والحصار والمطاردة والإغارة وكان يعين قادة للوحدات التي يتألف منها الجيش، ففي بدرمثلاً كانت كتيبة المهاجرين بقيادة علي بن أبي طالب وكتيبة الأنصار بقيادة سعد بن معاذ.

د ـ تولي مركز القائد الثاني في المعركة ليحل محل القائد الأصلي عند إصابته، فمثلاً في بدر كان علي بن أبي طالب قائداً لكتيبة المهاجرين وكان عمير بن هشام قائداً ثانياً، وفي غزوة مؤتة كان زيد بن حارثة قائداً للجيش ومعه جعفر بن أبي طالب قائداً ثانياً ويليه عبد الله بن رواحة.

هـ ـ تولي القيادة العامة للجيش بصفة كاملة ومستقلة، ومن أمثلتها تعيين زيد بن حارثة الكلبي قائداً لجيش المسلمين الذي تألف من ثلاثة آلاف مقاتل في غزوة مؤتة على بعد خمسمائة كيلومتر من المدينة. وفي عهد الخلفاء الراشدين تولى الصحابة قيادة الجيوش في الفتوحات.

٣ ـ مبادىء القيادة العسكرية

أ ـ رعاية شؤون الجند وحسن معاملتهم، ففي الحديث: «لا يسترعي الله تبارك وتعالى عبداً رعية قلت أو كثرت إلا سأله تبارك وتعالى يوم القيامة أقام فيهم أمر الله، أم أضاعه، حتى يسأل عن بيته خاصة» ـ «اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة» ـ «اللهم من ولى من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به».

وكان الرسول يكره أن يميز نفسه أو يميزه أصحابه بشيء، حدث أنه كان يطوف بالبيت فقال اسقوني، فقالوا: إن هذا الماء يخوضه الناس، ولكننا نأتيك بماء من البيت، فقال: لا حاجة لي فيه، اسقوني مما شرب منه الناس. وفي غزوة الخندق حفر بيده وحمل الأحجار والأتربة على عاتقه وكان

يمرض الجرحى في المعارك[١].

ب ـ معرفة القائد لرجاله ولقدراتهم، ففي موقف يتطلب الرجل الفدائي في غزوة أحد اختار الرسول أبا دجانة وأعطاه سيفاً فقاتل أبو دجانة به قتالاً شديداً وعندما تأزم الموقف حنى ظهره على الرسول وجعل من ظهره ترساً يحميه وكانت السهام تقع فيه. . واختار الرسول حسان بن ثابت ليبقى بالمدينة ويقول الشعر في مجال الحرب النفسية ضد الأعداء في غزوة أحد والخندق. . وكذا اختار حذيفة بن اليمان العباسي كضابط مخابرات ليأتيه بأخبار المنافقين لأنه كان يتمتع بمزايا رجل المخابرات.

جـ ـ الحسم في إصدار القرارات، ومن أمثلة ذلك قرار الرسول بقبول معركة بدر مع قريش رغم تفوقها، وقراره بالخروج الى حمراء الأسد في اليوم التالي لغزوة أحد لاستعادة هيبة المسلمين.

د ـ تحمل المسؤولية وتنميتها في المرؤوسين، تطبيقاً للحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، حتى قال عمر بن الخطاب فيما بعد: «لو عثرت دابة بشط الفرات لخشيت أن أسأل عنها يوم القيامة لماذا لم أمهد لها الطريق!».

هـ ـ توضيح الأهداف للجنود، قال تعالى: ﴿أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أم من يمشي سويا على صراط مستقيم﴾.

و ـ القيادة الإقناعية التي يحصل بها القائد على طاعة مرؤوسيه لا لقوته وسلطته ولكن لقدرته وكفاءته وخلقه ومحبة رجاله له ومحبته لهم وهو ماتعبر

---

(١) لم يظهر هذا المبدأ إلا حديثاً، يقول مونتجمري: «وفي العصر الحديث إذا قابل القائد مشكلات جنوده الانسانية بطريقة باردة ومجردة من الشعور فلن يحصل منهم إلا على القليل. . أما خلال العصور الوسطى فلم يكن للقوة البشرية أي اعتبار، ولم تكن ذات قيمة لأن العبيد كانوا يعملون في الأرض، وبعد ذلك يستهلكون في المعارك».

عنه الآية: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[1] (آل عمران ١٥٩).

تكتيكات القتال

١ ـ القتال بالصفوف

في القرآن: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾ (الصف ٤) .

وفي الحديث: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً».

واستخدم المسلمون أسلوب القتال بالصفوف لأول مرة في غزوة بدر فكان ذلك مفاجأة لأعدائهم[2] لأن القتال بأسلوب الكر والفر هو الذي كان سائداً عند العرب.

---

(١) لا يحبذ العلم العسكري العربي نمط القيادة الاستبدادية التي يحصل فيها القائد على الطاعة معتمداً على قوة السلطة، ويفضل نمط القيادة الإقناعية لأنها تنسجم مع ما قرره الإسلام من مبادىء الحرية والكرامة الإنسانية التي صنعت أمة ذات حضارة، وجيشاً لا يقهر، فالذين يساقون لا يمكنهم يوماً أن يكونوا قادة فكر ولا رواد حضارة ولا أبطال جهاد.

(٢) يوضح الجنرال بوفر في كتابه (مدخل الى الاستراتيجية العسكرية) فلسفة التشكيل الجداري بقوله: «ويأتي هذا التشكيل الجداري من رغبة كل مقاتل في أن يحمي ظهره وجنبيه بالأصدقاء، فإذا ما حمى كل مقاتل زميله واحتمى به، تشكل من المجموعة صفوف (أنساق) متراصة يزداد تراصها وتعاقبها أو يقل حسب القواعد التكتيكية لكل عصر»، وهذا ما تعنيه فلسفة الصفوف في توجيهات الإسلام، فإذا كان العصر يقضي بانتشار الجيش في ميدان المعركة فإن «روح الصف» تبقى ولكن في صور جديدة كحراسة الأجناب وقيام الأسلحة المختلفة بتقديم المعاونة بعضها للبعض مما يعرف الآن باسم (معركة الأسلحة المشتركة Com-bined Arm's Operation).

٢ ـ المناورة بالقوات ـ لا فرار من المعركة

قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار، ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفاً لقتال أو متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير﴾[الأنفال ١٦]. وقد حدد الرسول خمسا من الكبائر لا كفارة لهن، وذكر فيها «التولي يوم الزحف». وبذلك يوجه الإسلام إلى:

أ ـ عدم الفرار من المعركة (التولي يوم الزحف).

ب ـ الانتقال بالقوات الى موضع آخر أفضل وأنسب لقتال العدو (إلا متحرفاً لقتال ـ أي منحرفاً أو متجهاً).

جـ ـ الانتقال بالقوات لكي تنضم الى قوات أخرى تقويها أو تتقوى بها لصالح المعركة (أو متحيزاً الى فئة).

٣ ـ العنف في القتال

ففي القرآن: ﴿يأيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة﴾ [التوبة ١٢٣]، ﴿يأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم﴾ [التوبة ٧٣].

ـ ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مَنّاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد ٤].

ـ ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾ (مرصد: ممر أو طريق).

٤ ـ المفاجأة وخفة الحركة والخداع

في القرآن: ﴿والعاديات ضبحا فالموريات قدحاً فالمغيرات صبحا فأثرن به نقعاً فوسطن به جمعاً﴾ (سورة العاديات).

وفي الحديث: «الحرب خدعة» ـ وقال كعب بن مالك: «ولم يكن رسول الله ﷺ يريد غزوة إلا ورى بغيرها».

وفي غزوة خيبر تحرك المسلمون ليلاً وأكملوا تطويق خيبر في نفس الليلة فكان ذلك مفاجأة تامة لليهود، وفاجأ الرسول أعداءه باستخدام سلاح جديد في المعركة هو المنجنيق في حصار الطائف، كما فاجأهم بأسلوب جديد في القتال بحفر الخنادق في غزوة الخندق حتى قالوا: «والله ان هذه المكيدة ما كانت العرب تكيدها».

٥ ـ شل قيادة العدو وقدراته القتالية

ففي القرآن ﴿إذ يوحي ربك الى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان﴾ (الأنفال ١٢) (فوق الأعناق أي الرؤوس ـ والبنان: أطراف الأصابع، ويؤدي ذلك إلى تعطيل قدرات العدو القتالية لأن ضرب الرؤوس فضلاً عن أنه في مقتل فهو يعني شل الرأس المفكرة، وضرب أطراف الأصابع لا يمكن العدو من استخدام الأسلحة)[1].

الأمة المحاربة وإعداد الشعب للمعركة

قرر الإسلام نظرية الأمة المحاربة التي تعني أن الأمة كلها حينما تدخل الحرب فإن كل أبنائها لهم دور يؤدونه بحسب مواقعهم ووظائفهم. وذلك في

---

(١) يقول علماء الاستراتيجية: «إن التغلب على المقاومة عن طريق شل قوة المقاومة أمر أكثر اقتصاداً في القوة من التدمير الفعلي للمقاومة الذي هو عبارة عن عملية أطول في الزمن وأفدح في الثمن للحصول على النصر» (الاستراتيجية، الاقتراب غير المباشر ـ ليدل هارت..) وأصبح من أهم أهداف القيادة الحربية في عصرنا شل قيادة العدو بالضربات الجوية المركزة عليها أو بالأعمال الفدائية مثلاً وكذا محاولة تدمير أو إسكات أسلحة العدو وتعطيل فاعليتها.

إطار التلكيف العام بالجهاد (وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم)، وهو لا ينحصر في مهمة قتال العدو في الميدان فقط، بل يمتد ليشمل القاعدة الاقتصادية والشعبية للأمة، ودليل ذلك اقتران الجهاد بالمال بالجهاد بالنفس «وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله»، واقترانهما معاً بالجهاد باللسان (وهو تعبير عن العمل الدبلوماسي والإعلامي والحرب النفسية وغيرها) في قول النبي: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم».

كما يدل عليه الحديث: «من جهز غازياً فقد غزا» - «إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة، صانعه يحتسب في صنعه الخير، والرامي به، والممد به»[1].

دور المرأة في المعركة

١ - في ميدان القتال تقوم المرأة بخدمات الإعاشة وإمداد المقاتلين بالماء والطعام والسهام (الذخيرة) وكذا بالخدمات الطبية كالإسعاف والتمريض وإخلاء الجرحى والشهداء (أي نقلهم بعيداً عن ميدان المعركة).

ففي غزوة بدر كانت السيدة عائشة تحمل قرب الماء لتسقي المقاتلين وكانت معها في ذلك أم سليم زوج أبي طلحة وأم أنس بن مالك. وفي غزوة أحد كانت فاطمة بنت النبي تسعف الجرحى. وعن أنس قال: كان النبي ﷺ يغزو بأم سليم ونسوة من الأنصار معه يسقين الماء ويداوين الجرحى

(١) دخل اصطلاح «إعداد الدولة للحرب» في الاستراتيجية العسكرية للدول حديثاً بعد ان أصبحت الحرب تعني أن الشعب وقواته المسلحة يخوضون الحرب ويتحملون أعباءها ويواجهون مخاطرها وآثارها. وأصبحت قوة أية دولة لا تقاس بمدى قوتها العسكرية فحسب بل بمتانة اقتصادها وقوة معنويات شعبها وتقدمها العلمي وهذا هو الذي تنطوي عليه عقيدة الجهاد الإسلامي منذ ١٤ قرناً.

(رواه مسلم وأبو داوود والترمذي)، وقالت الربيع بنت معوذ رضي الله عنها: كنا نغزو مع النبي ﷺ فنسقي القوم ونخدمهم ونرد الجرحى والقتلى الى المدينة (رواه البخاري).

وقد ورد أن بعض النساء كانت تحمل سلاحاً للدفاع عن نفسها، كما ورد أن بعضهن قد جاهدن بأنفسهن في قتال الأعداء، أخرج مسلم من حديث أنس أن أم سليم اتخذت خنجراً يوم حُنين وقالت للنبي ﷺ: «اتخذته إن دنا مني أحد المشركين بقرت بطنه» فهذا يدل على جواز القتال للمرأة وإن كان فيه ما يدل على أنها لا تقاتل إلا مدافعة وليس منها أنها تقصد العدو وتطلب مبارزته. وقد قاتلت أم عمارة نسيبة بنت كعب المازنية يوم أحد وجرحت وورد عنها أنها قالت: «فلما انهزم المسلمون انحزت الى رسول الله ﷺ فقمت أباشر القتال وأذب عنه بالسيف وأرمي عن القوس حتى خلصت الجراح إليّ» وروي أن الرسول قال عنها: «لمقام نسيبة بنت كعب اليوم خير من مقام فلان وفلان».

٢ - وفي الجبهة الداخلية تقوم المرأة بدور إيجابي في حماية ظهر الجيش وقاعدته التي انطلق منها ومن أمثلة ذلك قيام صفية بنت عبد المطلب بقتل اليهودي الذي كان يطيف بالحصن في المدينة أثناء معركة الخندق.

اقتصاديات الحرب

بمقتضى عقيدة الجهاد «بالأموال والأنفس» يربط الإسلام بين الاقتصاد والاستراتيجية العسكرية ويتضح ذلك أيضاً من ذكر «الإنفاق» بعد «إعداد القوة والمرابطة» في سورة الأنفال: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وأنتم لا تظلمون﴾.

ويعتبر المال «مال الأمة» وهي تحارب لدفع العدوان، ويجيز الإسلام

لولي الأمر أن يأخذ من أموال المسلمين ما تدعو اليه الحاجة اثناء الحرب، ويعتبر نفير الجهاد بالمال والأنفس تعبئة لاقتصاد الأمة لصالح المعركة ولا يمكن التخلف عنه، قال تعالى: ﴿لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين﴾ (التوبة ٤٤).

ويوجه القرآن الأمة الى أن في الحديد ما يمكنها من تحقيق التنمية وكذا الصناعة الحربية:﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾[١] (أي وخلقنا الحديد ليكون من أسلحة الحرب القوية التي تردع المعتدي وتقهره، وفيه منافع للناس في حاجاتهم ومعايشهم وصناعاتهم ومختلف شؤون حياتهم).

(١) يعرف الاستراتيجيون جميعاً قيمة الحديد، وإلى أي حد تأثرت به الاستراتيجية العسكرية على مر العصور. فعندما انشئت السكك الحديدية مثلاً على نطاق واسع فقد أدى ذلك الى تصعيد حجم النقل، وتيسير مهمة نقل القوات، وجعل في الإمكان حشد القوات في مسارح العمليات بسرعة وبكثافة كبيرتين، وزاد من قدرة القيادات على اجراء المناورات الاستراتيجية بالقوات. ومن الأمثلة التاريخية البارزة في هذا المجال أن المانيا والنمسا تمكنتا ـ بفضل الخطوط الحديدية الموازية لحدودهما ـ من اتمام التوزيع الاستراتيجي لقواتها وفقاً للجدول الزمني المقرر وهو ثلاثة عشر يوماً لألمانيا بعد التعبئة العامة وستة عشر يوماً للنمسا، أما روسيا القيصرية فلم تتمكن بسبب افتقارها إلى الشبكات الحديدية المتطورة والموازية لحدودها الغربية ـ من نشر قواتها إلا بعد أربعة وعشرين يوماً من اعلان التعبئة. . وبفضل الحديد وتطور صناعته تطورت صناعة أسلحة الحرب الثقيلة وأدى ذلك إلى حل كثير من المشكلات التكتيكية والاستراتيجية ومشكلات ادارة الحرب.

آداب الحرب(١)

١ ـ معاملة أسرى الحرب

ففي القرآن: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾.

وفي الحديث: «استوصوا بهم (أي الأسرى) خيراً،وأمر الرسول المسلمين الذين أسروا ثمامة بن أثال قائلاً: «أحسنوا أساره، اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه»، ويقول أبو عزيز بن عمير وكان أسيراً «كنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر- فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحني بها فأستحي فأردها على أحدهم فيردها عليّ ما يمسها».

وجعل الإسلام للتصرف في الأسرى قاعدة هي إما المن (اطلاق السراح) أو أخذ العوض إما بالمال أو تبادل الأسرى وهو (الفداء). قال

(١) كان للإسلام السبق في ايجاد نظام شامل للحرب يتسم بالرحمة والعدل وحسن المعاملة، في حين أن القواعد المنظمة للحرب في القانون الدولي الأوروبي بدأت منذ ثلاثة قرون وأخذت من الشريعة الإسلامية، وظلت لدى أوروبا قواعد عرفية بحتة حتى منتصف القرن ١٩ الميلادي حيث بدأت الدول تدوينها في معاهدات أولها تصريح باريس البحري سنة ١٨٥٦، ثم اتفاقية جنيف لمعاملة جرحى ومرضى الحرب سنة ١٨٦٤، ثم تصريح سانت بطرسبرج بتحريم رصاص دمدم المتفجر ثم اتفاقيتا الحرب البرية والبحرية من اتفاقات مؤتمر لاهاي في سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧، واتفاقية واستنجتن في سنة ١٩٢٢ عن حرب الغواصات والغازات ثم اتفاقات جنيف الأربعة سنة ١٩٤٩ الخاصة بمعاملة جرحى وأسرى الحرب وحماية الأشخاص المدنيين، ويلاحظ أنها لا تطبق إلا في حالة قيام الحرب بين دولتين موقعتين على المعاهدة، وكان العمل سارياً إلى عهد قريب على رد مخالفة قواعد الحرب بالمعاملة بالمثل، فلو قامت حرب بين دولتين موقعتين على اتفاقات تقضي بتنظيم حالة الحرب وأخلت إحداهما فللأخرى أن تعاملها بالمثل أو تهدد بالمعاملة بالمثل لكن المسلمين لا يلجأون الى المعاملة بالمثل فيما حرمه الله عليهم من المثلة أو قتل النساء والشيوخ والأطفال.

تعالى: ﴿حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما مَنّاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾(١).

٢ ـ منع قتل الضعفاء وغير المقاتلين ومنع التخريب

قال الرسول للجيش: «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا امرأة ولا تغلوا» (أي لا تخونوا) ـ «لا تقتلو أصحاب الصوامع» (أي الرهبان).

٣ ـ منع التمثيل بجثث القتلى أو تعذيب الجرحى

في الحديث: «اياكم والمثلة»، وأمر عليه السلام بوضع جثث قتلى المشركين في بدر في القليب وهو بئر جاف، ونهى عن تعذيب الجرحى وقال: «لا تعذبوا عباد الله».

٤ ـ الوفاء بتأمين المحارب

فإذا أعطى الأمان لأحد المحاربين من الأعداء وجب احترام هذا التأمين ولا يجوز لأحد أن يتعرض لذلك المحارب بأذى، يشير إلى ذلك قول الرسول: «ويسعى بذمتهم أدناهم»، وقد أمضى عليه السلام تأمين أم هانىء بنت أبي طالب لرجل من المشركين وقال لها: «قد أجرنا من أمنت يا أم هانىء». وفي ذلك يقول الله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه».

٥ ـ تأمين رسل العدو

سمع النبي كلاماً من رسولي مسيلمة لم يرضه فقال لهما: «لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما»، فصارت سنة قولية وعملية في أن الرسل آمنون حتى يبلغوا الرسالة ويعودوا من حيث أتوا.

---

(١) كان أسرى الحرب في العصور الوسطى والغابرة يُقتلون، بل إن الديانة اليهودية على ما ورد في التلمود كانت لا تكتفي بقتل الأسرى بل تقضي بقتل النساء والأطفال والحيوانات التي توجد في المدن المستولى عليها.

٦ ـ السماحة مع المغلوب

بعد فتح مكة قال الرسول لقريش: «أقول لكم ما قال أخي يوسف لإخوته، لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين، اذهبوا فأنتم الطلقاء»، وقال جوستاف لوبون في كتابه حضارة العرب: «إن العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس بمثله عهد، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى. . وقد عاملوا أهل سورية ومصر وأسبانية وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بهم. . والحق إن الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب». وقال مونتجمري في كتابه (الحرب عبر التاريخ): «إن المسلمين كانوا يستقبلون في كل مكان يصلون اليه كمحررين للشعوب من العبودية وذلك لما اتسموا به من تسامح وإنسانية وحضارة فزاد إيمان الشعوب بهم».

٧ ـ عقد الصلح

في القرآن: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾.

٨ ـ الجزية

فرضت الجزية علامة على الخضوع لسلطان الدولة، ومقابل حماية المغلوبين في أموالهم[1] وعقائدهم وأعراضهم وتمكينهم من التمتع بحقوق

---

(١) كان فرض الجزية في الاسلام أبعد ما يكون عن الاستغلال والطمع في أموال المغلوبين إذ كانت تفرض بمقادير قليلة على المحاربين والقادرين على العمل فحسب وكانت ثلاثة أقسام: أعلاها وهو ٤٨ درهماً في السنة على الأغنياء، وأوسطها ٢٤ درهماً في السنة على المتوسطين من تجار وزراع، وأدناها وهو ١٢ درهماً في السنة =

الرعاية مع المسلمين سواء بسواء، يدل على ذلك أن جميع المعاهدات التي تمت بين المسلمين وبين المغلوبين من سكان البلاد كانت تنص على هذه الحماية في العقائد والأموال. وقد جاء في عهد خالد بن الوليد لصاحب قس الناطف «اني عاهدتكم على الجزية والمنعة فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا، حتى نمنعكم». وقد رد خالد على أهل حمص، وأبو عبيدة على أهل دمشق، وبقيةُ القواد المسلمين على أهل البلاد الشامية المفتوحة ما أخذوه منهم من الجزية حين اضطر المسلمون الى مغادرتها قبيل معركة اليرموك وكان مما قال القواد المسلمون لأهل تلك المدن: «إنا كنا قد أخذنا منكم الجزية على المنعة والحماية ونحن الآن عاجزون عن حمايتكم فهذه هي أموالكم نردها اليكم».

٩ ـ الغنائم

قال تعالى: ﴿واعلموا ان ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ (الأنفال ٤١).

وبذلك يكون للدولة الخمس وللجنود الباقي. وقد حددت الآية توزيع الخمس وجرى العمل بذلك التوزيع أيام الرسول.

وأما الفيء، وهو ما يقع في أيدي المسلمين بلا قتال اثناء طريقهم للغزو ولم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب، فهو حق للدولة وحدها يرصده الرسول لمصالح المسلمين العامة.

= على العمال المحترفين الذين يجدون عملاً، وهذا مبلغ لا يكاد يذكر بجانب ما يدفعه المسلم نفسه من زكاة ماله وهو بنسبة اثنين ونصف بالمائة القدر الشرعي لفريضة الزكاة. هذا فضلاً عن أن الجزية تسقط عن الفقير والصبي والمرأة والراهب والمنقطع للعبادة والأعمى والمقعد وذوى العاهات.

قال تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾ (الحشر ٦). وقد روى أصحاب السير أن أموال بني النضير التي جلوا عنها، كانت فيئاً خالصاً للرسول، فكان يبيع نخلها، فيعزل منه نفقة أهله سنة، ثم يجعل ما بقي في شراء الخيل والسلاح عدة في سبيل الله.

المراجع

١ ـ المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية ـ لواء محمد جمال الدين محفوظ.

٢ ـ القرآن والقتال ـ محمود شلتوت ـ ص ٢٤ ـ ٣٦.

٣ ـ الفن الحربي في صدر الإسلام ـ عبد الرؤوف عون ـ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

- ٣ -

تطور النظم الحربية عند العرب المسلمين

نظام تعيين القادة

في عهد النبي والخلفاء كان يعقد للقائد الذي يعين لقيادة الجيش لواء على رمح طويل ينشره أثناء السير للمعركة وعادة ما كان يصاحب عقد اللواء توجيه النصائح الحربية للقائد.

وظل عقد اللواء هو مرسوم التعيين للقائد بعد ذلك الى أن اتسعت رقعة البلاد وتفرقت الجيوش الإسلامية شرقاً وغرباً فأصبح الخليفة يعقده للقائد إن كان في حضرته، فإن غاب عنه فهو بالخيار: إما أن يرسل له اللواء حيث يكون، وإما أن يكتفي بالأوامر المكتوبة يحملها البريد.

وكذلك كان الخلفاء العباسيون يفعلون، فقد أرسل «ابراهيم الإمام» لأبي مسلم الخراساني لواء وراية، مقلداً إياه قيادة الدعوة اليه في مرحلتها السرية، فلما أظهر هذا دعوته عام (١٢٩ هـ - ٧٤٧ م) عقد اللواء على رمح طوله أربع عشرة ذراعاً، والراية على رمح طوله ثلاث عشرة ذراعاً، وسار بهما في البلاد، يخفقان على جيشه في معاركه كلها.

وبمضي الزمن وتداول الدول، صار لكل حكومة أو طائفة إسلامية علم يدل عليها، ويحمل لوناً خاصاً، يسلمه رئيسها الى قواده عند تنصيبهم،

فاختار الأمويون اللون الأبيض تخليداً لذكرى غزوة بدر التي كان لواء الرسول فيها أبيض، واختار العلويون الخضرة لتذكير الناس ببردة الرسول الخضراء، التي سجى بها علياً ليلة أن بات مكانه عند الهجرة، واختار العباسيون السواد تخليداً لذكرى راية الرسول السوداء المسماة بالعُقاب كما اختار الخوارج اللون الأحمر رمزاً للدماء المراقة في سبيل الله.

وقد عرفت أسر عربية باحتكار القيادة الحربية، مثل آل المغيرة وبني الوليد، وبني القعقاع وبني ثقيف وبني المهلب وبني نُصير وغيرها من الأسر التي أمدت الجيوش الإسلامية بقواد اكفاء(١).

نظام التجنيد والسجلات العسكرية

ظل التجنيد في عهد أبي بكر على النهج الذي كان معمولاً به في عهد النبي وهو مبدأ التطوع والانتداب المبني على نية الجهاد في سبيل الله. وكتب أبو بكر إلى قواده عند فتح العراق والشام «أن يأذنوا لمن شاء بالرجوع، ولا يستفتحوا بمتكاره، وأن يستنفروا من قاتل أهل الردة، ومن ثبت على الإسلام بعدالرسول». ثم عمد الخليفة عمر إلى تنظيم الجيش الإسلامي بأن وضع «الديوان»(٢) فكتب أسماء المسلمين جميعاً في دفاتر ورتب لهم فيها أرزاقهم السنوية، وجعلهم مرتبين حسب قرابتهم من الرسول والسبق في الإسلام والبلاء في الجهاد، وجعل الأرزاق السنوية تتراوح بين خمسة آلاف درهم وألف درهم. وأفرد للجند دفاتر خاصة تسمى (ديوان الجند) يدون فيها اسم الجندي مع نسبته وقبيلته وبيان قدّه ولونه وملامحه وسائر ما يتميز به

(١) في الدولة البيزنطية عرفت أسر عريقة باحتكار القيادة وإمداد جيشها بالضباط جيلاً بعد جيل مثل أسر فوكاس وبريناس ودوكاس.

(٢) الديوان كما عرفه ابن خلدون «هو القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج، وإحصاء العساكر بأسمائهم وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطياتهم في إبانها، والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال وقهارمة الدولة».

عن غيره لئلا تتفق الأسماء وليسهل استدعاؤه. وقسم عمر الجيش على الوجه الآتي:

١ ـ الجنود النظاميون ولهم ديوان خاص، ويصرف لهم عطاؤهم من بيت المال فوق أسهمهم من المغانم، وهؤلاء كانوا موقوفين للجهاد لا يشتغلون بغيره من تجارة أو زراعة أو غيرها، وإن فعلوا ذلك عوقبوا.

٢ ـ المتطوعون الذين يلحقون بالجيش من البوادي والأمصار، والبلاد المفتوحة. وهؤلاء كانوا يجندون وقت الحرب ويسرحون وقت السلم، وحظهم من الجهاد هو سهمانهم فقط، ولا يمنعهم الخليفة من زراعة الأرض أو الاشتغال بأية حرفة أخرى.

وفي عهد الدولة الأموية ضعف عنصر الإلزام في التجنيد بسبب الحروب الأهلية التي فترت بسببها حماسة الجند للقتال لعدم ايمانهم بعدالة القضية التي يحاربون من أجلها ولعدم وضوح مشروعيتها في نظرهم، وأدى ذلك الى أن أصبح المال أداة التجنيد في الدولة الأموية وعند العلويين والزبيريين وكذلك عند الخوارج.

وكان التجنيد في عهد الدولة العباسية خاضعاً للمال، فصارت الجندية مهنة مربحة، وبسبب الحروب الأهلية بين الأخوين الأمين والمأمون ضعفت روح الجندية وأصبح الجنود يبيعون دماءهم بأثمان باهظة لمن يقدر على دفعها.

نظام إنهاء الخدمة العسكرية (التسريح)

في عهد أبي بكر كانت ألوية الجيش منتشرة في أنحاء الجزيرة المختلفة لإخضاع الثائرين، فلما ملّ القتال جنود «عكرمة» باليمن لبعد الشقة وكثرة المشقة سرحهم أبو بكر واستبدل بهم غيرهم، ومن ثم سمى الجيش الجديد

«جيش البدال». وفي عهد عمر انتشرت جنوده في سواد العراق ومروج الشام، فقرر الخليفة ألا يمكث الجنود في الغزو أكثر من أربعة أشهر[١]، ثم يستقدمون ويرسل مكانهم آخرون، وكذلك نُظم الغزو بين أهل البصرة والكوفة، فكان الجندي يأتي دوره في الغزو على فترات معينة كل أربعة شهور، كما كان الجند المرابطون بالاسكندرية يستبدل بهم غيرهم كل عدة شهور.

أما انهاء الخدمة بالتسريح النهائي فيظهر أن الجند النظاميين كانوا يسرحون عند بلوغ حد الشيخوخة، أما المتطوعون فإنهم كانوا يخرجون للغزو أو الرباط، فإذا حل الشتاء أو هجم البرد تفرقوا الى بلادهم، حيث يريحون دوابهم ويستريحون، وكان عمر ينصح لقواده أن يفرقوا في الناس أرزاقهم قبل أن يتفرقوا في مشاتيهم[٢].

الجيش الدائم

اعتاد العرب أن يقيموا في البلاد التي يفتحونها مراكز حربية ثابتة في التخوم المهمة التي تجب حمايتها، وذكر الدكتور كريمر في كتابه (الشرق في حكم الخلفاء) أن العرب كانوا يقيمون في هذه المراكز عدداً كبيراً من الفاتحين، ومعهم أسرهم يصرف لهم بها عطاؤهم السنوي ويتوارثون الرباط بها، وذكر أن الخليفة عمر أقام في الشام أربعة مراكز حربية وأنه أقام في مصر

(١) يروى أن السبب في تحديد تلك المدة أن عمر كان يمر بحارات المدينة ليلاً فسمع امرأة في دارها تنشد شعراً تذكر فيه شوقها لزوجها الغائب في الجهاد، وتذكر الله والعفة، فسأل بنته حفصة: كم تستطيع المرأة أن تصبر عن زوجها؟ فقالت: أربعة أشهر، فأصدر أمره السابق.

(٢) كان من الأغراض الاستراتيجية التي قصدها من تأسيس المعسكرين (البصرة والكوفة) أن تعود اليهما القوات الغازية شتاء، فاختار بعض الناس البقاء بهما وظلوا فيهما يتناسلون ويتوارثون الرباط هم وأبناؤهم جيلاً بعد جيل.

مركز الفسطاط وزود الاسكندرية بحامية قوية. هذا بالإضافة إلى البصرة والكوفة. وقد أقيمت هذه المعسكرات في مواقع استراتيجية مهمة، على أبواب الطرق المؤدية للبلاد المفتوحة، لتكون مقراً للقوات المحاربة الثابتة التي يتألف من مجموعها الجيش الإسلامي، يراقبهم الخليفة ويبث فيهم عيونه فيأتونه بأخبارهم، وكان يشترط في هذه المعسكرات ألا تُفصل عنه بالمياه، ليتمكن من زيارتهاأنى شاء، وليرى مدى استعدادها لمواجهة الأعداء، وتحكمها في الطرق المؤدية لداخل البلاد.

وروى الطبري أنه كان بالكوفة أربعة آلاف فارس لنجدة المسلمين بها إذا نابتهم نائبة، إلى أن يستعد الناس ويلحقوا بهم، ثم تتوالى الإمدادات بعدهم، كما ذكر أن المعسكرات الأخرى كان بكل منها أربعة آلاف فارس على نمط الكوفة.

وقدر عدد الجيش الدائم في عهد عمر باثنين وثلاثين ألفاً من الفرسان المرابطة عدا المشاة والمتطوعة، وكان لدى الخليفة المنصور ١٢٠ ألفاً مفرقين في الأقاليم كما كان جيش المأمون بالعراق يتألف من ١٢٥ ألفاً.

تشكيلات الجيش

كانت القوات منذ عهد النبوة توزع على أساس قبلي، وأول تنظيم عرف في هذا العهد قرره الرسول حينما اختار من أصحابه ليلة العقبة الثانية اثني عشر نقيباً ليكونوا وسطاء بينه وبين الناس في نشر دعوته الجديدة، وليكونوا نواة صالحة لجيشه المرتقب، فلما كثر أصحابه واشتبكوا مع المشركين في عدة معارك قسمهم عرافات وجعل على كل عشرة منهم عريفاً، فقد روى الطبري في حديثه عن القادسية أن سعداً عرّف العرفاء، فجعل على كل عشرة عريفاً، كما كانت العرافات أزمان النبي ﷺ.

واستمر هذا التنظيم حتى أوائل خلافة عمر فقد كتب الى قائده

سعد بن أبي وقاص قبيل وقعة القادسية يقول: «إذا جاءك كتابي هذا فعشّر الناس، وعرّف عليهم، وأمّر على أجنادهم وعبّهم، ومر رؤساء القوم فليشهدوا، وقدّرهم وهم شهود، واجعل على الرايات رجالاً من أهل السابقة»

ويفهم من ذلك أن العريف كان على عشرة من الجند، وأن الأمير فوق العريف، وأن رؤساء القوم هم زعماء القبائل.

وفي معركة اليرموك نظم خالد ـ لأول مرة ـ الجيش في تشكيل «الكراديس» متأثراً على ما يبدو بالنظام البيزنطي. ويعتبر ذلك مرحلة انتقال هامة في تشكيل الجيش الإسلامي، من الأساس القبلي إلى أساس تنظيمي له تركيب متجانس يضم الفرسان والرماة من وحدات متساوية في القوة (هي الكراديس) دون النظر إلى أصل أو نسب. أضف الى ذلك اختيار القادة الأكفاء لقيادة الكراديس.

وقد أوضح خالد في كلمته للجيش دوافعه الى اتباع تشكيل الكراديس حين قال:

«إن هذا اليوم له ما بعده ولا تقاتلوا قوماً على نظام وتعبئة وأنتم متساندون، فإن ذلك لا يجمل ولا ينبغي . . . إن الذي أنتم فيه أشد على المسلمين مما قد غشيهم وأنفع للمشركين من إمدادهم، ولقد علمت أن الدنيا فرقت بينكم[1] فالله الله! إن تأمير بعضكم لا ينقصكم عند الله ولا عند خليفة رسول الله . . . إن عدوكم قد كثر وطغى وليس أكثر في رأي

(١) وجد خالد أن كل جيش من جيوش المسلمين مستقل بذاته له قائده ومعسكره وأذانه للصلاة وكان كل قائد يضع خطة جيشه منفرداً وأنه لا يوجد تعاون بين الجيوش، فجمع قادة المسلمين ليشرح لهم خطورة الموقف وقال لهم: «هلموا فلنتعاون الإمارة فليكن بعضنا اليوم والآخر غداً والآخر بعد غد حتى تتأمروا كلكم ودعوني أتأمر اليوم، فلما استجابوا له اتخذ ذلك القرار التاريخي «تشكيل الكراديس».

العين من الكراديس».

ونظم خالد الجيش في ثمانية وثلاثين كردوساً[١] تبلغ قوة كل منها حوالي ألف من المقاتلين (إذ كانت قوة الجيش في مجموعها حوالي ٤٠ ألف مقاتل) وجعل على كل قسم من الجيش بطلاً مشهوراً من أبطال المسلمين وهم الذين يسمون «أمراء التعبئة» فجعل أبا عبيدة أميراً على كراديس القلب، وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة على الميمنة، وجعل على الميسرة يزيد بن أبي سفيان، وكذلك اختار أمراء الكراديس من الأبطال البارزين أمثال القعقاع بن عمرو، وعكرمة بن أبي جهل، وضرار بن الأزور وغيرهم.

الوحدات المدنية الملحقة بالجيش

١ ـ القراء والقصاص (ضباط التوجيه المعنوي)

وجه الإسلام المجاهدين الى ذكر الله في ساحة المعركة بعد أن يأخذوا بأسباب القوة والتجهز للقتال: قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾ (الأنفال ٤٥) فصاروا يكثرون من تلاوة القرآن وذكر الله في المعركة، ثم عرف جماعة منهم بحفظ القرآن يسمون (القراء) كانوا يخرجون مع الجيش، ويتفرقون بين صفوفه، يسمعون الناس سورة «الأنفال» لما فيها من حث على الجهاد[٢].

ثم ظهرت في الدولة الأموية طائفة القصاص، وكانوا ينتشرون بين الجند كالقراء، يقصون عليهم أمجاد أسلافهم، ويلقون عليهم الشعر

---

(١) أو ٣٦ كردوساً (إذ كانت قوة الجيش حوالي ٣٦ ألفاً) في رواية أخرى.

(٢) كان قتل الكثير من القراء في حروب اليمامة سبباً في جمع القرآن زمن أبي بكر.

الحماسي، في أوقات سمرهم موقّعاً على نغمات الناي أو القيثار، كما يتغنون أمام الصفوف بالشعر المطرب فتجيش همم الأبطال ويسارعون للقتال.

٢ ـ العمال والفعلة

لما فتح المسلمون الأقطار وكثر في أيديهم الأرقاء، استكثروا من الخدم استعانة بهم على أعمال الجهاد الهينة كتعهد الجمال والخيل، وخزم الأمتعة وحراستها في الحل والترحال، وتمهيد الطرق، وحفر الخنادق وردمها، وسد الطرق الجبلية، وإقامة القناطر والجسور وغيرها من الأعمال حتى لقد كان بعضهم يخرج ومعه أتباع من الخمسة الى العشرة وأكثر من ذلك.

وقد توسع الأمويون والعباسيون في استخدام طوائف الفعلة الذين يقومون بأعمال هندسة الميدان، فكان منهم أصحاب الفؤوس وغيرهم.

٣ ـ الأطباء والمرضات (الخدمات الطبية)

لما اتسعت ونظمت الفتوح الإسلامية، أبطلت عادة الخروج بالنساء إلى المعركة، وصار يقوم بالخدمات الطبية أطباء وممرضون مخصصون، بعد أن حذق العرب الطب، فكان الجريح يحمل على ترس طويل أو على محمل بين رجلين فيوضع في مكان العلاج[١]، ثم صار الأطباء يرافقون الجيش عند خروجه، وتخصص لهم خيامهم في المعسكرات، وكان العباسيون إذا جهزوا جيشاً زودوه بالأطباء وبالصيادلة لإعداد الأدوية.

الإمداد والإعاشة

في عهد النبوة كان المجاهد مسؤولاً عن قضايا الإمداد والإعاشة لنفسه ولفرسه أو بعيره وكان كل ذلك من ماله الخاص وحظه من الغنائم، وكان

---

(١) روى الجاحظ أن الحجاج بن يوسف أول من عمل المحامل.

الأغنياء يساعدون الفقير في جهازه. فلما وضع عمر الديوان أصبحت هذه الأمور من مسؤولية الدولة فكان عمر يشتري الخيل والسلاح من أموال المسلمين التي كثرت في زمنه وكان يجعل على السلاح «سمة السلطان» حتى لا يختلط بغيره، وعنه أخذ علي بن أبي طالب بناء خزائن السلاح ووسمه بسمة السلطان(١).

أما المتطوعون فكانوا يعدون أنفسهم بمستلزمات القتال وكانوا في عهد الدولتين الأموية والعباسية إذا فرغ منهم الزاد، عادوا لتجديده أو أرسلوا إلى أهلهم فزودوهم وهم بمكانهم، ولا شأن للدولة بهم.

وأدخل العباسيون نظام «المخازن» فكانوا يدخرون للجيش حاجة من التموين في مخازن خاصة، فكانت لهم خزائن لحفظ أصناف الأموال والقماش، وخزائن للغلال والحبوب، وخزائن للسلاح(٢).

رواتب الجند

كانت أعطيات الجند في عهد النبوة غير محدودة، فتتبع ما يقع في أيديهم من الغنائم أو الفيء كما سبق ذكره، وجرى على ذلك أبو بكر، فلما تولى عمر ووضع الديوان، ميز الناس في العطاء باعتبار النسب والسابقة(٣)، فرتبهم طبقات كما يلي:

لكل من المهاجرين والأنصار الذين شهدوا
غزوة بدر الكبرى ٥٠٠٠ درهم

(١) على الطريقة التي كانت متبعة في أموال الصدقة، وهي أن يكتب على أفخاذ الخيل والجمال كيًّا بالنار كلمة (صدقة) أو كلمة (عدة).

(٢) نقل الأستاذ نعمان ثابت عن صاحب (آثار الأول) أنه كان بخزائن السلاح أيام (السفاح) خمسون ألف درع وخمسون ألف سيف، وخمسون ألف جوشن ومائة ألف رمح.

(٣) أي باعتبار نسبه من النبي أو سابقته في الإسلام.

لكل من المهاجرين والأنصار الذين لم يشهدوا بدرا	٤٠٠٠ درهم
لكل من أزواج النبي	١٢,٠٠٠ درهم
العباس عم النبي	١٢,٠٠٠ درهم
الحسن والحسين	٥٠٠٠ درهم
عبد الله بن عمر بن الخطاب	٣٠٠٠ درهم
كل من ابناء المهاجرين والأنصار	٢٠٠٠ درهم
كل واحد من أهل مكة	٨٠٠ درهم
كل واحد من سائر المسلمين على اختلاف طبقاتهم	٣٠٠ ـ ٥٠٠ درهم
لكل من نساء المهاجرين والأنصار	٢٠٠ ـ ٦٠٠ درهم

ويضاف الى رواتب العساكر المذكورة (٣٠٠ ـ ٥٠٠ درهم) ما كان يدفع لنسائهم وأولادهم وما فرض لهم من الحنطة وهو جريبان لكل واحد في الشهر والجريب ٣٦٠٠ ذراع مربع ويراد به ما ينبت في تلك المساحة.

وظلت أعطيات الجند على هذا القدر في أيام الراشدين، الى أن جاء معاوية فزادها، وكان جنده ستين ألفاً ينفق عليهم ستين مليون درهم في العام، فيلحق كل رجل ألف درهم وذلك أكثر من ضعفي ما فرضه عمر، وفي أواخر دولة بني أمية قلت الرواتب حتى صارت في آخرها خمسمائة درهم.

وفي عهد الدولة العباسية جعل السفاح رزق الجندي ٩٦٠ درهماً في السنة، وكان للفارس ضعفا هذا الراتب لينفق نصفه على فرسه[1]، ويظهر

(١) في عهد النبوة جعل النبي للفارس سهمين من الغنائم، أحدهما له والثاني لينفق منه على فرسه.

أن الرواتب لم ترتفع بارتقاء الدولة العباسية بل هي أخذت في التناقص(١)، فصارت في أيام المأمون عشرين درهماً للراجل في الشهر وأربعين للراكب فكان جيش عيسى بن محمد بن أبي خالد عام ٢٠١ هـ (١٢٥) ألف فارس فأعطى الفارس أربعين درهماً والراجل عشرين. وزد على ذلك أن قيمة الذهب كانت قد ارتفعت عما كانت عليه في أوائل الاسلام، وكان الدينار في أيام عمر يساوي عشرة دراهم فأصبح في أيام المأمون يساوي ١٥ درهماً. وما زال العطاء يدفع نقداً الى أيام الدولة السلجوقية، فصار يعطى اقطاعاً، وأول من فعل ذلك نظام الملك الطوسي وزير آل سلجوق (توفي سنة ٤٨٥ هـ)، فقد رأى الدولة السلجوقية قد اتسع نطاقها فأحب أن يحفظها بالإقطاع، فحولها الى اقطاعيات سلمها إلى الجند، وقد اقتدى بفعله من جاء بعده من الملوك والسلاطين إلى أوائل القرن الماضي. واختلفت غلات الأمراء من اقطاعاتهم، فقد بلغت غلة اقطاع بعض اكابر أمراء المئين من دولة المماليك نحو ٢٠٠,٠٠٠ ويليهم من غلتهم نصف ذلك أو ربعه، وأما أمراء العشرات فنهايتها سبعة آلاف دينار إلى ما دون ذلك. أما جند الخليفة فمنهم من يبلغ اقطاعه ١٥٠٠ دينار وما دون ذلك الى ٢٥٠ ديناراً.

(١) السبب في ذلك أن العرب كانوا قد انتشروا في أنحاء البلاد واختلطوا بالأعاجم وعمل العباسيون على الاستكثار من هؤلاء لأنهم ساعدوهم على انشاء دولتهم، وكان الأعاجم يرضون بالراتب القليل، ومع ذلك فهو اضعاف ما كان يدفعه الروم لجندهم إذا صح ما نقله ابن خرداذبه فقد ذكر أن راتب الجندي عندهم كان يختلف من ١٨ إلى ١٢ ديناراً في السنة وكانوا لا يستولون على رواتبهم إلا كل ثلاث سنوات أو أربع، وأما رواتب جند العرب فقد كانت تدفع في أوقاتها إلا في أواخر الدولة العباسية فقد كانت تتأخر وتتراكم، ويفوز بالخلافة من يتمكن من إرضاء الجند.

أسلحة القتال الخفيفة

١ ـ القوس والسهم

كان العربي أول أمره يتخذ القوس من عود يحني طرفيه ثم يشد بينهما وتراً، فلما تقدم به الزمن تنوعت عنده الأقواس، فصار لأهل البدو قسيّ متمايزة عن قسي أهل الحضر، وشهرت في بلاد العرب القسيّ (الحجازية) وهي عود من النبع أو الشوحط يحنى طرفاه وليس لها سيتان ولا مقابض[١]، وكان منها نوع يصنع من عودين ويسمونها «شُريجية» ولكن التي من عود واحد كانت عندهم أجود.

ثم تطورت القسي بعد ذلك، فصارت تصنع أجزاؤها منفصلة، ثم تركب بعد ذلك وتلصق بالغراء، ولذا كانوا يسمونها (المنفصلة) لانفصال أجزائها، وصار لها سيتان ومقبض، وكانوا يطلقون عليها أيضاً (الواسطية) وبها مجرى غائر بالخشب، تجري فيه السهام أمام الأوتار.

ثم تطورت القسي وتعددت أنواعها وصارت تنسب إلى البلاد والصناع كالحجازية والدمشقية والواسطية وغيرها، وأجودها عندهم كما ذكر صاحب (آثار الأول) ما كثر فُوقُها، وقل خشبها، وصحّ لحامها، واشتد جفافها، وقوي حبلها. ثم صار إلى جانب القوس التي تطلق باليد، قوس تطلق بالرجل مع اليد يتمطي فيها الرامي، فيصد برجليه وينزع بيديه ذكرها «ابن القيم» ولم يوضح كيفية الرمي بها.

وكان الرامي يحتفظ في كنانته الجلدية بعدد من الأسهم[٢] عند القتال،

---

(١) السِّيَة: هي ما انعطف من طرفي القوس وركب فيها الوتر، فلكل قوس سيتان وهما اليد والرجل. . أما المقبض فهو موضع اليد اليسرى منه في الوسط من البدن (أي بدن القوس).

(٢) السهم والنَّبل والنشاب أسماء لشيء واحد.

ويتخذ السهم من عود رفيع من شجر صلب في طول الذراع تقريباً، يأخذه الجندي فينحته ويسويه ثم يفرض فيه فروضاً (حزوزاً) دائرية، ليركب فيها الريش ويشده عليها بالجلد المتين أو يلصقه بالغراء ويربطه ثم يركب في قمته نصلاً من حديد مدبب له سنتان في عكس اتجاهه، يجعلانه صعب الإخراج إذا نشب في الجسم. وفي بعض الأحيان كانت السهام تستخدم كأداة للتخاطب، يكتب عليها راميها ما يشاء ثم يرميها لمن شاء، حفظاً للسرية، وأكثر ما كان يحدث هذا في حصار الحصون، فإذا أراد المهاجم أن ينشر الذعر بين المحاصرين كتب لهم على السهم أو على ورقة مربوطة به، أخباراً تحطم روحهم المعنوية أو أخباراً وأمنيات، تجعلهم يميلون الى التسليم ثم يرمي به اليهم، وقد يكون من في الحصن يرغبون في التسليم، فيطلبون الأمان مكتوباً ثم يرمون به في سهم الى من في الخارج، روى «ابن الأثير» ان رجلاً من المحاصرين في مدينة «رامهُرمز» رمى إلى المسلمين يستأمنهم بسهم فأمنوه، فدلّهم على مدخل المدينة، وأن المسلمين لما حاصروا مدينة «جُنديسابور» رمى عبد من عبيدهم بالأمان الى من بها، ففتحوا أبوابها وقالوا: رميتم لنا بالأمان فقبلناه وأقررنا بالجزية، فقبلوا منهم.

ولأهمية القوس في القتال والمراسلة والتخاطب، كانت تؤلف لها فرق خاصة تسمى «النبّالة أو النشاشبة» يتقدمون الجيش، حافظين أوتارهم من الشمس والمطر، محتفظين بأوتار احتياطية، ليبدل أحدهم الوتر إذا ضعف، ضماناً لجودة الرمي واستمراره[١].

٢ ـ السيف

كان الجاهليون يُحلون سيوفهم برسم صور الحيات والأسماك عليها

(١) في الجيوش الحديثة يجري ما يشابه ذلك، وهو تبديل مواسير الرشاشات بعد أن تطلق قدراً معيناً من رصاصها، وذلك خوفاً عليها من التلف بسبب شدة الحرارة، وضماناً لاستمرار الرمي.

بطريقة التكفيت وهو إما بالنحاس أو الفضة أو غيرها من المعادن الثمينة، ولـذا كان من سيـوفهم ما يسمى «ذو الحيـات وذو النون» ولكن المسلمـين الأولـين كانـوا لا يحفلون بحلية سيـوفهم امتثـالاً لنهي الـرسـول ﷺ عن التصوير والتمثيل[١]، وإنما كانت حليتهم عليها بغير الصور كالشعر على احدى الصفحتين أو الفضة على المقبض[٢].

فلما اتسعت فتوح المسلمين وسال في أيديهم النُّضـار والذهب، وبعـد عهدهم بالوثنية، صاروا يقلدون الفرس والروم في تحلية سيوفهم وأغمادها وحمائلها بسيـور وفروع شجـر من الفضة والـذهب وبخاصـة أعلى مقبض السيف.

وبعد أن كان المسلم يلف على سيفه خرقاً تقوم مقام الغمد، صار يتخذ له الغمد من الجلد، ويحلي (نعله) وهو أسفل الغمد بالفضة ويجعل حلقاته من الفضة.

وبمضي الـزمن والبعد عن زمن الـرسول، تـوسع المسلمـون في حليـة السيوف، بالكتابة عليها وتكفيتها بالمعادن، ورسم الصور والتماثيـل عليها وبخاصة السيوف اليمانية[٣].وقد جـرت عادة المسلمـين بتعليق السيـف في أكتـافهم وعواتقهم، ولـذا يقال «تقلد سيفـه» أي جعله كالقـلادة. وذلك بحمله على كتفه الأيمن وتركه متدلياً في جنبه الأيسر. بخلاف الفرس الذين عرفوا بتعليق السيوف في أوساطهم.

---

(١) أهدي إلى الرسول في بعض الأيام ترس فيه صورة عقاب أو كبش فأزالها منه.

(٢) ورد أن السيف الذي أعطاه الرسول أبا دجانة يوم أحد كان مكتوباً على احدى صفحتيه قول الشاعر:

في الجبـن عـار وفي الإقبـال مكـرُمـة والمـرء بـالجبن لا ينـجـو مـن القـدر

(٣) من ذلك كتابة عبارات «لا إله إلا الله، لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي»، ومن الصور زخارف لأغصان شجر.

أما إذا كان الفارس يحمل سيفين، فإنه كان يتقلد بأحدهما ويجعل الآخر في وسطه على الطريقة الفارسية، وقد علق كلا في حمالة محفوظاً في قرابه الجلدي.

٣ ـ الدبوس أو المِطرقة

وهي عصا قصيرة من الحديد لها رأس حديدية مربعة أو مستديرة، وهي في العادة للفرسان يحملونها في سروجهم ويتقاتلون بها عند الاقتراب وقد نقله العرب عن الفرس.

٤ ـ الفأس أو البلطة

وهو سلاح منقول عن الفرس أيضاً له نصل من الحديد مركب في قائم من الخشب، بحيث يكون النصل مدبباً من ناحية، ومن الأخرى رقيقاً مشحوذاً كالسكين، وقد ذكر البستاني أن نصلها كان يصنع من النحاس أو الحديد أو الفولاذ أو الخشب.

آلات الحصار والأسلحة الثقيلة

١ ـ المنجنيق والعرّادة

وهو سلاح قذف بعيد المدى نسبياً يشبه مدفعية الميدان في العصر الحديث وأول من رمى به في الإسلام الرسول ﷺ في حصار الطائف ـ كما قدمنا[١] ـ ويرى الدكتور «فون كريمر» أن العرب نقلوا عن البيزنطيين

(١) وكثر حصار المسلمين به للمدن المحصنة، ذات الأسوار العالية في حروب العراق والشام زمن الخليفة عمر وما بعده، حتى لقد نصبوا على المدائن عند حصارها عشرين منجنيقاً فشغلوا أهلها بها، وكذلك حاصر أبو عبيدة وخالد أهل دمشق سبعين ليلة حصاراً شديداً بالزحوف والترامي بالمنجنيق، وقد صنع عمر بن العاص المنجنيق بمصر عند فتحها لأنه كان في عدد قليل لا يسمح له بحمل آلات الحصار معه.

استعمال المنجنيق والعرادة لرمي الكتل الصخرية والأخشاب المشتعلة على المدن المحاصرة وأشار إلى أن العرب أدخلوا عليه كثيراً من التحسينات بتكبير الروافع وضخامة الآلات .

ومن أهم التحسينات أيضاً ظهور نوع قوي من المنجنيق يعمل بقوة الأوتار، ويصعب تحديد تاريخ ظهوره أو تعيين من أدخل ذلك التحسين، ولكن الثابت أن الحجاج قاتل به . وهو عبارة عن قاعدة مصنوعة من كتل خشبية ضخمة تُجر بقوة الرجال على الزحافات أو العجلات الصغيرة، وقد ارتفعت القاعدة من ناحية على شكل جدار خشبي وقد ثبتت الذراع في أسفل القاعدة قابلة للحركة، وخلفها وتر قوي مستعرض يمنع سحبها للخلف، بينما ربطت بحبال مثبتة الى مؤخر القاعدة تجذبها للخلف، وعند الرمي يلف الرجال العمود الخشبي المربوط به حبل الذراع، فتُجذب الذراع الى الخلف، فيمتد الوتر الذي خلفها الى نهايته، ثم يوضع الجسم المراد رميه في كفة الذراع ثم تفك الحبال الخلفية مرة واحدة، فيجذبها الوتر بقوة عند انكماشه فتصدم الذراع بالحائط الخشبي المثبت أمامها بقوة، فترمي رميتها كأبعد وأقوى ما يكون الرمي . وهذا النوع هو الذي عناه صاحب «آثار الأول» بقوله بقسيّ «كبار موتورة الخ»، وهو آخر تطور وصل اليه المنجنيق في القرن الثاني، وإن كانت حجومه تختلف باختلاف الحصون المحاصرة وقوة الصانعين؛ وقد عمل المسلمون على تكبير الروافع الخشبية لإبعاد المرمى، وصنعوا المجانيق الضخمة، لدرجة أن الحجاج جهز بعض جيوشه بعدد كبير من المجانيق، منها واحد يقال له «العروس» وكان لضخامته يعمل عليه خمسمائة رجل يقومون بنصبه وجره ونقل الحجارة إليه وما إلى ذلك .

وما إن بدأ القرن الثاني الهجري، حتى كان المنجنيق شائع الاستعمال عند المسلمين وبخاصة في حصار المدن، ثم صار في نهايته سلاحاً عادياً

يتخذه القواد جميعاً، يروي ابن الأثير أن مروان بن محمد في خصاره لمدينة حمص نصب نيفا وثمانين منجنيقاً، كما يروى أن الأمير عبد الرحمن بالأندلس سار إلى سرقُسطة بنفسه ونصب عليها ستة وثلاثين منجنيقاً فملكها عنوة.

أما العباسيون فقد افتتنوا في إحداث قذائف المنجنيق، فاستخدموا النار الإغريقية(١) فيها، كما حدث في الفتنة التي كانت بين الأمين والمأمون وحصار بغداد. أما العرادة فهي نوع صغير من المنجنيق كان يستعمل لإلقاء الحجارة والسهام (وهي أشبه بمدفعية الميدان الخفيفة).

٢ ـ الدبابة

هي سلاح لاقتحام الأسوار عبارة عن هودج مصنوع من كتل خشبية صلبة على هيئة برج مربع له سقف من ذلك الخشب ولا أرض له. وبين كتل البرج فواصل (مسافات) قليلة يستطيع الرجال العمل من خلالها، وقد ثبت هذا الهودج على قاعدة خشبية ذات عجلات(٢).

والرسول عليه السلام أول من استعمل الدبابة في القتال إذ بعث بعثة من المسلمين ـ كما ذكرنا ـ الى جرش لتعلم صنعتها هي والمنجنيق، واستخدمها في حصار الطائف ثم أدخل المسلمون عليها التحسينات الكثيرة، حتى صارت ضخمة كثيرة العجل فجعلوها برجاً مرتفعاً بارتفاع السور، وبداخلها سلالم تنتهي الى شرفات فيها تقابل شرفات الحصن، فيصعد الرجال في أعلاها ويستعلون على السور وينتقلون من شرفاتها اليه، ثم يطردون منه رماة الأعداء.

---

(١) سوف يرد ذكرها.

(٢) ويصفها صاحب «آثار الأول» بقوله: «أما الدبابة فهي آلة تتخذ من الخشب الثخين المتلزّز، وتغلف باللبود أو الجلود المنقعّة في الخل، لدفع النار، وتركب على عجل مستدير وتحرك وتجر، وربما جُعلت برجا من خشب ودبِّر فيها هذا التدبير، وقد يدفعها الرجال فتندفع على البكر».

وبمرور الزمن زاد المسلمون في حجم الدبابة فصاروا يصنعونها كبيرة بحيث تجر على ست عجلات أو ثماني عجلات، وتتسع الواحدة منها لعشرة رجال من المقاتلين أو أكثر. وصار المسلمون يغطون أخشاب الدبابة باللبود أو الجلود المشبعة بالخل لأنه يقاوم النار ـ التي يقذفها المدافعون ـ فلا تشتعل فيه.

وأقام المسلمون المصانع لصناعة الدبابات، فكانت تحمل أخشابها على الجمال، ثم يتم صنعها في مكان المعركة.

٣ ـ رأس الكبش

ظهر رأس الكبش خلال القرن الثاني، للعمل مع الدبابة على هدم الأسوار وفتح أبواب الحصون، وهو يحمل داخل برج خشبي، أو داخل دبابة، وهو عبارة عن كتلة خشبية ضخمة مستديرة، يبلغ طولها حوالي عشرة أمتار أو أكثر، قد ركب في نهايتها مما يلي العدو رأس من الحديد أو الفولاذ تشبه رأس الكبش تماماً بقرونها وجبهتها، ويصدم به الجنود السور عدة مرات حتى تنهار حجارته، وقد استخدم «الجُنيد بن عبد الرحمن» رأس الكبش في هدم حصون الهند سنة١٠٧ هـ في خلافة هشام بن عبد الملك.

٤ ـ سلم الحصار

وهو من آلات الحصار أيضاً، وهو يساعد المحاصر على اعتلاء الأسوار، وأول من استخدمه من المسلمين في الحصار بكثرة هو خالد بن الوليد، فإنه كان يتخذ حبالاً كهيئة السلالم ثم يجعل في طرفها أوهاقاً (الوهق يشبه عقدة الأنشوطة) ويرميها على شرفات السور فتعلق بها فيصعد اليها من يثبتها ليصعد الناس بعده، وبهذه الطريقة اعتلى خالد أسوار دمشق وفتحها، وبمثل هذه الطريقة نفسها صعد الزبير بن العوام سور حصن بابليون عند فتح مصر.

وبمرور الزمن صارت السلالم تصنع من الأخشاب والحديد مرتفعة بارتفاع السور تقريباً، ثم صار السلم بعد ذلك يصنع على قاعدة خشبية كبيرة تساعد على إثباته، وأحياناً كان يقام عليها سلّمان يلتقيان في النهاية العلوية ليدعم كل منهما الآخر، وجعلت لهذه القاعدة بكرات من خشب أو عجلات ثابتة ليسهل بها نقله من مكان الى آخر.

٥ ـ النار اليونانية

وقد اقتبسها العرب من الروم، وهي في الأصل من اختراع المشارقة، فقد كان هؤلاء يستخدمون في حروبهم مزيجاً سريع الاشتعال لم يعرفه أهل أوروبا إلا في القرن السابع عشر للميلاد. وقد ظل سر هذه النار مكتوماً حتى أطلع عليه العرب فإذا هي مزيج من الكبريت وبعض الراتنجات والأدهان، في شكل سائل يطلقونه من اسطوانة نحاسية مستطيلة كانوا يشدونها الى مقدم السفينة، فيقذفون منها السائل مشتعلاً، أو يطلقونه بشكل كرات مشتعلة أو قطع من الكتان المتلوث بالنفط، فيقع على السفن أو البيوت فيحرقها.

وقد استخدمت النار اليونانية في حصار المأمون لبغداد عام ١٩٧ هـ (٨١٣ م) كما شاع استخدامها في أيام الرشيد، الذي خصص لها حملة النفط أو «النفاطين» في جيشه كما قدمنا.

٦ ـ البارود

استخدم العرب البارود في القرن الثالث عشر للميلاد في حرب

(١) في المكتبة الأهلية بباريس مسودة خطية قديمة عليها صور رجال من العرب بعضهم على الخيل والبعض مشاة، وفي أيديهم خرق مبسوسة بالنار اليونانية يرمون بها الأعداء وكانوا يسمون النار اليونانية (النفط القاذف).

المسلمين بالمغرب[1] ونرى ذلك صريحاً في كلام ابن خلدون عن قدوم أبي يوسف سلطان مراكش لفتح سجلماسة سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٣ م): «ونصب عليها آلات الحصار من المجانيق والعرادات وهندام النفط القاذف بحصى الحديد، ينبعث من خزنة أمام النار الموقدة في البارود»[2].

٧ ـ المدافع

هي أنابيت تقذف بمقذوفاتها بقوة البارود. وأول من أتقن استخدامها في الاسلام الدولة العثمانية وبها استعانوا على فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣ م وفي كثير من الفتوح والحروب.

أسلحة الوقاية والدفاع

١ ـ الدرع

أكثر المسلمون من استخدام الدروع بعد اتصالهم بالفرس والروم، فصاروا يلبسون الدروع المعدنية ذات الصدور والسواعد والسيقان، كما

---

(١) يقول جرجي زيدان «وهناك اختراع ذو بال ينسب فضله الى الافرنج، وهو للعرب ـ نعني اختراع البارود ـ فالمشهور عند الافرنج أن مخترع البارود اسمه شوارتز سنة ١٣٢٠ م (٧١٩ هـ) ولكن راهباً انجليزياً اسمه روجر باكن (Roger Bacon) من أهل القرن الثالث عشر للميلاد أشار إلى مزيج من قبيل البارود كان شائعاً في أيامه، والصحيح أن العرب أسبق الناس إلى استخدام البارود، وإذا لم يكونوا اخترعوه فلا أقل من أنهم أوصلوه إلى ما عرف به في الأجيال الوسطى، فقد ذكر كوندي المستشرق الأسباني المتوفى سنة ١٨٢٠ أن أهل مراكش استخدموا الأسلحة النارية في محاربتهم (سرقوسة سنة ١١١٨ م).

(٢) في هذا القول شاهد صريح على أن البارود كان معروفاً عند العرب وكانوا يستخدمونه في حروبهم قبل شوارتز بنحو نصف قرن.

لبسوا الدروع ذات الصدر فقط أي التي لا ظهر لها إظهاراً للشجاعة، متبعين في ذلك أسلوب علي بن أبي طالب الذي سئل في ذلك فقال: «إذا استمكن عدوي من ظهري فلا يُبقي».

٢ ـ البيضة والمغفر .

وهي من ملحقات الدرع، فالبيضة (كالخوذة) والمغفر نسيج من الحديد كالدرع يلبس تحت البيضة على الرأس ليكون واقيا لها إذا وقعت أو انكسرت ويتدلى جزء منه على الوجه لحمايته.

فلما اتصل العرب بالروم أحدثوا بعض التعديل في خوذاتهم فصار لها إفريز تحيط بها من أسفل، وجزء نازل على الصدغين منها، وكرة صغيرة في قمتها.

٣ ـ الأذرع والسيقان

وقد غنمها المسلمون من الفرس بعد فتح المدائن، وهي مما تُحصن به الأطراف، كما وجدوا مثلها عند الروم، فقلدوهم، وذكر المسعودي أن الفرسان كانوا في الحرب بين الأمين والمأمون يلبسون مع الجواشن والدروع السواعد والدرق التِّبتية ـ نسبة الى بلاد التبت ـ.

٤ ـ الأكف الحديدية

وكان بعض المسلمين في أوائل القرن الثاني يلبسون فوق أكفهم كفًّا حديدية، ولم ترد لها إشارة في تاريخ الفرس أو الروم على ما يبدو، ذكر ابن الأثير خبر القتال الذي كان بين مسلمة بن عبد الملك ويزيد بن المهلب بالأنبار في حوادث ١٠٢ هـ (٧٢١ م) ثم قال: «فخرج رجل من أهل الشام فدعا للمبارزة فبرز اليه محمد بن المهلب وضربه بالسيف، فاتقاه الرجل

بيده، وعلى كفه كف من حديد، فقطع الكفَّ الحديد، وأسرع السيف في كفه فانهزم».

٥ ـ الترس

مع تقدم الفتوحات تحول العرب من صناعة أتراسهم من الجلد والجريد الى صناعتها من الحديد والفولاذ مقلدين في ذلك أعداءهم، وكانوا ينقشون عليها الآيات القرآنية والحكم والأشعار مثل «لا غالب إلا الله» ومثل «لا إله إلا الله». وتميزت أتراس كل بلد بشكل خاص بها، فمنها الترس الدمشقي، والترس العراقي، والترس الغرناطي وغيرها.

وتعددت التروس الإسلامية بتمدن المسلمين، وذهبوا في اصطناعها مذاهب شتى وأكثروا كاليونان من ترصيعها بالقتير (المسامير المضغوطة) فكان عندهم المجن الكبير والصغير والخفيف والثقيل والفارس والراجل.

الموانع الدفاعية

١ ـ الخنادق

عرفها العرب عن الفرس[١]، وأول من استعملها من العرب الرسول ﷺ في غزوة الأحزاب بناء على مشورة سلمان الفارسي، ولما فوجىء الأحزاب بالخندق حول المدينة قالوا: «هذه مكيدة ما كانت العرب تعرفها».

وعمل المسلمون جميعاً ومعهم الرسول القائد نفسه في حفر الخندق على خلاف ما كان يفعل البيزنطيون الذين كانوا يجعلون الحفر قاصراً على العبيد.

---

(١) الخندق اسم فارسي معرب، فاسمه بالفارسية (كندة) بمعنى محفور (المعجم الفارسي للدكتور هنداوي ـ مطبعةمصر، والمعرب من كلام العرب للجواليقي ص ٩٦).

وأول من استخدم الخنادق في عهد أبي بكر وأكثر منها هو العلاء بن الحضرمي اثناء قتاله المرتدين بالبحرين. فقد روى الطبري وابن الأثير وغيرهما أن المسلمين والمرتدين هناك كانوا يحفرون الخنادق يتحصنون بها، ثم يتراوحون القتال منها، وفي خلافة عمر وما بعده وباتساع الفتوح صار المسلمون إذا نزلوا ليلاً في موقع خندقوا حول عسكرهم بالطريقة الرومية تاركين للمرور بابين أو أربعة، متحصنين بالجسور والخنادق المائية. وكانوا إذا حاصروا عدواً مخندقاً على نفسه، وأرادوا اشعاره بدوام الحصار ضربوا خندقاً حول خندقه كما فعلوا في حصار مدينة «هيْت» على شاطىء الفرات فأسرع أهلها بالتسليم.

ثم صار المسلمون يحفرون الخنادق حول المعسكرات الدائمة وحول المدن والثغور المهمة، فالحجاج بن يوسف لما فرغ من بناء مدينة «واسط» بين البصرة والكوفة حصّنها بسور وخندقين.

وفي عهد الدولتين الأموية والعباسية حتى نهاية القرن الثاني أدخل على الخنادق كثير من التحسين، فصاروا يبنون عليها الجُدر العالية، وصاروا يحفرون حول المدينة أكثر من خندق، ويبنون على كل خندق سورا، وصاروا في حالة الخوف يحفرون حول الخندق حفائر تغطى بالقصب والقضبان والتراب، لتقع فيها قوات الأعداء.

٢ ـ الحسك الشائك(١)

وقد استخدمه المسلمون في حروبهم كما استخدمه الفرس والروم في

---

(١) أصل الحسك في اللغة نبات له ورق كورق الرجلة، تعلق ثمرته بصوف الغنم ويظهر أن هذا الشوك كان كثير الوجود ببلاد العرب، فقد ضربوا بشوكه المثل في الصلابة وله شوك صلب ذو ثلاث شعب، ويعمل على مثال شوكه أداة للحرب من حديد. (ويقرب من هذا فكرة الأسلاك الشائكة في العصر الحديث).

تحصين خنادقهم وحصونهم. والرسول عليه السلام أول من استخدمه في الإسلام وذلك في حصار الطائف، فإنه كان يجعله من خشبتين تسمّران على هيئة صليب بحيث تتألف منها أربع شعب مدببة، فإذا رمي في الأرض بقيت شعبة منها بارزة، تعطب بها أقدام الخيل والمشاة. ثم أكثر المسلمون من استعماله وأصبحوا يصنعونه من أصابع حديدية مدببة لها شعب ثلاث أو أربع وكانوا يبثونه حول خندقهم وكانوا أحياناً يزرعونه خارج خندق الأعداء المحصورين ثم يناوشهم المسلمون ويفرون أمامهم ليخرجوا من خنادقهم، فإذا بعدوا عنها كروا عليهم وضيقوا عليهم المسالك حتى يعودوا من الطريق المزروع بالحسك، وبذلك يقعون فيه، فتأخذهم سيوف المسلمين من خلفهم.

التحصينات

١ ـ الحصون والأسوار

لم يعرف الحصون من العرب في الجاهلية سوى أهل الحيرة لمجاورتهم الفرس، وأهل الشام لمجاورتهم الروم، ثم عرفها أهل الحجاز عن طريق رحلتهم الى اليمن ذات القصور الشاهقة، وعن طريق اليهود الذين نزحوا اليها من الشام، فإنهم أدخلوا اليها نظام الآطام والحصون التي بلغ عددها نحو سبعين. وباتساع الفتوح أسس المسلمون المدن المختلفة فعملوا على تحصينها ببناء الأسوار العالية والأبراج كما حصنوها بالخنادق. فبغداد مثلاً لما بناها الخليفة المنصور جعلها مستديرة وجعل لها سورين أحدهما من داخل وهو سور المدينة وارتفاعه ٣٥ ذراعاً، وعليه أبراج كثيرة ارتفاع الواحد منها خمسة أذرع، وله شرف تحيط به، وعرضه من أسفل نحو ٢٠ ذراعاً، ثم يليه سور خارجي يفصل بينهما أرض عرضها ستون ذراعاً.

اقتضته الأحوال، فلما تعددت فرق الجند وكثرت الحاشية والمماليك والخدمة صار المعسكر أشبه ببلد فيه الكتاب والفقهاء والأطباء والكحالون (أطباء العيون) وأصحاب الطبول والأتباع وغيرهم، فضلاً عن أصناف الجند.

نظام إدارة الحرب

عرف العرب لأول مرة نظام ادارة الحرب بواسطة أعلى قيادة سياسية وعسكرية في عهد النبوة(١) وذلك من خلال ما يلي:

١ ـ قيادة مركزية بالمدينة ويمثل الرسول ﷺ القيادة العليا السياسية والعسكرية.

٢ ـ تأمين قاعدة الانطلاق بعقد المعاهدة مع اليهود والمشركين بالمدينة.

٣ ـ معاهدة القبائل الأخرى لكفالة حرية الدعوة وحسن الجوار وضمان تحييدها في الصراع بين المسلمين وبين الأعداء (قريش).

٤ ـ ادارة دفة الحرب إما شخصياً بقيادة الرسول للمعارك وهو ما يسمى بالغزوات (وعددها ٢٨) وإما بتعيين قادة من الصحابة لقيادة المعارك وهو ما سمي بالسرايا.

٥ ـ تطبيق «نظرية الردع» لتحقيق الأهداف الاستراتيجية بدون قتال وقد ثبت تاريخياً أن (١٩) غزوة من بين (٢٨) غزوة تمت بلا قتال، وأن (١٨) سرية من بين (٣٥) سرية تمت أيضاً بلا قتال.

(١) وهو ما يعرف في العلم العسكري الحديث «بالاستراتيجية العليا أو الشاملة» ويقصد بها تنسيق وتوجيه جميع امكانيات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وغيرها نحو تحقيق الغاية السياسية للصراع المسلح ومعنى ذلك أن القوات المسلحة ليست إلا أداة واحدة من أدوات الاستراتيجية العليا لتحقيق الأهداف العليا للدولة، كما أن اهتمام الاستراتيجية العليا لا يقتصر على حالة الحرب فقط، بل يمتد ليشمل حالة ما بعد الحرب بهدف تحقيق السلام المستقر الدائم.

وكانت بعثة أسامة بن زيد في أول عهد أبي بكر الى حدود الشام استمراراً لنظرية الردع حيث جعلت هرقل - وكان في حمص - يبعث بقوة عسكرية لترابط في البلقاء وبذلك اتخذ موقف الدفاع ونبذ فكرة الهجوم على أرض المسلمين.

٦ - الحرب الوقائية لإجهاض تدابير العدو واستعداداته للعدون وقد بعث الرسول عدة سرايا لتحقيق هذا الهدف ونجحت في مهمتها.

المسير الاستراتيجي

عرف العرب المسير الاستراتيجي (وهو تحريك الجيش مسافات طويلة من منطقة الى منطقة أو من جبهة إلى جبهة) لأول مرة في غزوة مؤتة (سنة ٨ هـ) قرب حدود الشام وتبعد عن المدينة أكثر من ٥٠٠ كيلومتر، ثم في فتح مكة إذ سار الجيش من المدينة الى مكة.

وفي عهد أبي بكر قام الجيش الاسلامي بمسير استراتيجي طويل بقيادة خالد بن الوليد من العراق الى الشام لقتال الروم في معركة اليرموك فقد سار الجيش حوالي ٨٠٠ كيلومتر عبر الصحراء.

وقد ابتكر خالد عدة أساليب ساعدته على انجاز هذا المسير الطويل في تلك الظروف الطبيعية الصعبة، منها استخدام بعض الابل كمستودعات لحمل المياه بأن يملأ بطونها (وهي عطشى) بالماء ثم يقطع مشافرها ثم يكممها حتى لا تجتر، وكان يشق بطون بعضها خلال المسير لسقيا الخيل. وقد عني المسلمون أثناء تحركاتهم بالحذر والحيطة، فكانوا يقسمون الجيش الى ميمنة وميسرة وقلب ومقدمة وساقة، وعرف عن خالد بن الوليد - مثلاً - أنه «لا يسير الا على تعبئة» وذلك ليكون مستعداً لرد أي هجوم من أي اتجاه يقوم به العدو.

المدن والثغور كقواعد استراتيجية

وفي الفتوحات كان المسلمون يقيمون المدن والثغور ـ كما ذكرنا ـ لتؤدي دور القواعد الاستراتيجية الحربية المتقدمة لتقصير خطوط الإمداد وتقصير خطوط مواصلات الجيش الذي يحارب بعيداً عن القاعدة الرئيسية (مقر الخليفة) وتعتبر «القيروان» أبرز الأمثلة للقاعدة الاستراتيجية المتقدمة. وكانت هذه القواعد تتخذ في مواضع متحكمة في الطرق وخاصة طرق اقتراب العدو، وبعيداً عن سواحل البحر وقريبة من الصحراء التي يحسنون القتال فيها.

السرية والأمن واستخدام الطلائع

١ ـ الرسائل المختومة

عرف العرب الرسائل المختومة لأول مرة على يد الرسول عليه السلام حين بعث عبد الله بن جحش قائداً على اثني عشر مهاجراً في مهمة استطلاعية في رجب من السنة الثانية للهجرة فقد دفع اليه كتاباً وأمره ألا يفضه حتى يسير يومين في اتجاه معين، فلما مضى اليومان قرأ الكتاب فإذا فيه: «إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل «نخلة» (بين مكة والطائف) فترصد لنا عير قريش، وتعلم لنا من أخبارهم».

٢ ـ الطلائع

الرسول أول من استخدم الطلائع لتتقدم الجيش وتقوم بمهام الاستطلاع التي تؤمن الجيش وتساعد على التخطيط للمعركة بما تحصل عن العدو من معلومات، وظهر ذلك قبل بدر وفي كثير من الغزوات والسرايا، وكان علي بن أبي طالب يوصي أصحابه بذلك قائلاً: «واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم وعيونَ المقدمة طلائعهم»، وكان قتيبة بن مسلم إذا بعث طليعة جاء بلوح فنقش عليه نقشاً ثم شقه نصفين بطوله، فيحفظ نصفه

عنده، ويعطي الطليعة نصفه ويأمرهم بدفنه في موضع يعينه لهم في منطقة عملهم، ثم يبعث بعدهم من يستخرجه ليعلم مدى صدقهم بعد أن يطابق بين النصفين.

ووضع الرسول مبادىء تعيين أفراد الطلائع التي تقوم بمهمة الاستطلاع وذلك لأول مرة في صورة محددة مقننة وهي أن يقوم بالاستطلاع الراغبون فيه وأن لا يتورط أفراد الاستطلاع في القتال فقد كانت تعليماته لعبد الله بن جحش (قائد دورية الاستطلاع قبل بدر): «ولا تكرهن أحداً من أصحابك على الخروج معك» ثم إنه لما علم بتورطهم في القتال: قال: «ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام». وقد كان ارساله لهم في شهر رجب (وهو من الأشهر الحرم) دليلاً على نيته في أن يتم الاستطلاع بلا قتال، هذا بالاضافة الى مبدأ السرية الواضح في الرسالة المختومة.

استخدام الجواسيس

استخدم المسلمون الجواسيس منذ عهد النبوة، وقد وضع الرسول منهجاً لاستخدامهم فكان ينهاهم عند خروجهم أن يحدث أحدهم حدثاً ينبِّه اليه، أو يقتل أحداً إلا إذا أجبر على ذلك لأن الفوز بالمعلومات أثمن من ذلك، ففي يوم الخندق أرسل حذيفة بن اليمان عينا على قريش ونهاه أن يحدث شيئاً حتى يعود اليه.

وكان عمر معنياً بأمر العيون والجواسيس، وكان ينهى الأعاجم عن دخول المدينة خشية التجسس على المسلمين، وكان ينهاهم عن التشبة بالمسلمين في لباسهم ومركبهم حتى لا يلتبس الأمر على الناس. وكان عمرو بن العاص في حروبه مع الروم يحتفظ بطائفة من الجواسيس يتكلمون الرومية، وكان يرسلهم الى الروم متنكرين فيقيمون بينهم ويعودون اليه بأخبارهم.

وقد تطور أمر استخدام الجواسيس حتى صار القادة يكتمون أمرهم بحيث لا يعرف بعضهم بعضاً، فكان القائد يلقاهم فرادى في سرية تامة، فإذا شغله شاغل، جعل لكل جاسوس رجلاً خاصاً يتصل به من أوثق خاصته، وكان القادة أحياناً يُظهرون لعدوهم ما يجب أن يعلمه عنهم، ليكيدوا له ويغرروا به. وقد أوضح ذلك الهرثمي في قوله: «لقد تحتاج في بعض الأحوال أن يعرف عدوك بعض أحوالك وتدبيرك لما تحاول من مكايدته، فتلطف في ذلك باظهاره لجواسيسه، ليوصلوه اليه على ما يظهر لهم فيه».

المفاجأة

استخدم المسلمون المفاجأة على صور شتى كما يلي:

١ ـ المفاجأة بأسلوب جديد للقتال كالقتال بتنظيم الصف في بدر، وحفر الخندق في غزوة الأحزاب.

٢ ـ المفاجأة في توقيت الهجوم كالهجوم في الفجر كما في سرية أبي سلمة سنة ٣ هـ وكالهجوم على بني قريظة بعد ظهر يوم انسحاب الأحزاب عن مهاجمة المدينة بحيث لم يدع لهم فرصة من الوقت للاستعانة بحلفائهم أو الاستعداد للقائه.

٣ ـ المفاجأة باستخدام سلاح جديد في المعركة كاستخدام المنجنيق في حصار الطائف.

٤ ـ المفاجأة بالمكان، ففي غزوة بني لحيان تحرك الرسول شمالاً باتجاه الشام حتى يخفي اتجاه حركته الحقيقية وبذلك باغتهم.

٥ ـ المفاجأة بالزمان والمكان وتشكيل القتال وقوة الهجوم ونيّته (وهو ما يعرف بالمفاجأة الاستراتيجية في فن الحرب الحديث) كما في غزوة فتح مكة.

٦ ـ وفي القادسية ابتكر المسلمون فكرة للتغلب على خيل الفرس، وذلك أن ابناء عم القعقاع حملوا على الفرس بإبل عالية، وقد ألبسوها الجلال والبراقع ثم وجهوها لخيل الفرس التي لم تألفها، فنفرت منها خيلهم.

القتال بالصفوف والكراديس

كان المسلمون منذ عهد النبوة يقاتلون بتنظيم الصفوف ـ كما تقدم ـ وكانوا يستخدمون صفين أو ثلاثة، وفي القادسية نظم الجيش في ثلاثة صفوف، وقف الفرسان في الصف الأول، ووقف الرجَّالة أصحاب الرماح والسيوف في الصف الثاني، ووقف الرماة في الصف الثالث.

وقد تفرق الفرسان على الصفوف الثلاثة كما فعل أبو عبيدة في اليرموك ليمكنهم من حماية الأجناب والقيام بحركات الالتفاف السريعة، وأحياناً كان القائد يجعل أصحاب السيوف في صف وأصحاب الرماح في صف والرماة في صف.

ولم يبطل استعمال نظام الصف إلا في عام ١٢٨ هـ (٧٤٦ م) حيث أمر مروان بن محمد باتباع نظام الكراديس، وإن كان خالد قد استخدمه في اليرموك قبل ذلك كما قدمنا ـ وكذلك عمل به سعد بن أبي وقاص في القادسية. مما يدل على أن المسلمين استخدموا النظامين معاً (الصفوف والكراديس) بحسب متطلبات المعركة الى أن أبطل مروان بن محمد نظام الصف رسمياً.

وشاع استخدام الكراديس في القرن الثاني، وكان كل كردوس ينظم صفوفاً بحيث يكون بين جناحي الميمنة والميسرة طريقان لمرور الخيل ولمرور أصحاب المبارزة، فيكون بين الصفوف فرجة عند صاحب الميمنة وفرجة عند صاحب الميسرة، وفرجة عند صاحب القلب.

القيادة والسيطرة في المعركة

كان القائد يتخذ موقفه في قلب الجيش، فيقيم في عريش أو خيمة على مرتفع من الأرض كما فعل الرسول في غزوة بدر ـ منه يلقي الأوامر ويراقب سير المعركة ويسيطر عليها ، ولا يشترك في القتال إلا عند الضرورة كما فعل الرسول في غزوة بدر وأحد .

ثم استخدم معاوية «السرير» تشبهاً بالفرس والروم، حيث كان يصف حول سريره حراساً معقّلين بالعمائم.

أما الأوامر فكان القائد يلقيها بصوته المرتفع إذا كان أصحابه يسمعون صوته وإلا أناب عنه من يبلغه لهم، كما كان الرسول يصنع في بدر وغيرها، فلما كثرت جنود المسلمين صار القائد أو نائبه يلقي الأوامر في صورة تكبيرات ثلاث وإنابه فترات زمنية متباعدة لإصلاح الشأن، والاستعداد بالسلاح وغيره، وعند التكبيرة الرابعة يكون الهجوم العام للجيش، وساد العمل بالتكبير فترة من الزمن. فلما كثرت الجيوش، وصارت الأصوات لا تسمع كلها اصطلح بعض القادة على أن يهزّ اللواء العام للجيش ثلاث هزات: في الهزة الأولى يقضي الرجل حاجة ويتوضأ، وبعد الثانية يعد سلاحه ويصلح من شأنه، وبعد الثالثة يكون الهجوم العام والتقدم للعدو.

أما الأوامر الوقتية التي كان يصدرها القائد، بتقدم طائفة أو تأخر أخرى مثلاً فكان القائد يلقيها الى رسله ونوابه شفوية، أو مكتوبة في بعض الرقاع ليبلغوها الى قواد الكتائب.

السيطرة على النيران في الدفاع

لأول مرة في غزوة بدر قرر الرسول مبادىء للسيطرة على إطلاق المدافعين لأسلحتهم بحيث يحقق «أفضل استغلال لكل سلاح طبقاً

لخـواصه»، وبحيث يحقق اطـلاق النيران (السهـام) «بأكبر حشد في وقت واحد» لإحداث أكبر قدر من الخسـائر في أرواح العـدو المهاجم، وبحيث يضمن دقـة الإصابـة بعدم اطـلاق السهام إلا من قـريب مما يـوفـر «مبـدأ الاقتصاد في الذخيرة». فقد كـانت تعليمات الـرسول للمـدافعين: «إن دنـا القوم منكم فانضحوهم بالنبل، واستبقوا نبلكم (أي أخروا اطلاقهـا حتى يقترب العدو) ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم» (أي لا تستخدموا السيوف إلا بعد أن يتم استغلال سلاح السهام إلى أقصى حد حتى يصبح العدو قريباً جداً إلى حد الالتحام بالجيش المدافع)[1].

استخدام القناصة

استخدم المسلمون «القناصة» لأول مرة في غزوة بدر فقد أمر الرسول بعض المسلمـين بـاصـطيـاد زعـماء قـريش وســادتهـا من بـين الصفـوف واستئصــالهم، ومن أمثلة ذلك تعيينـه لبلال بن ربـاح لاصـطيـاد أميـة بن خلف، واختياره لابن الصفراء لاصطياد أبي جرل.

قوات الفدائيين والقوات الخاصة

وقد عرفها المسلمون لأول مرة في غزوة أحد حين اختار الرسول خمسين من الرماة وكلفهم بـاحتلال ممـر في الجبل لـوقايـة ظهر الجيش وأمـرهـم ألا

(١) في العلم العسكري الحديث مبادىء للدفاع تقضي بما يسمى «كبت النيران» ومؤداه الا يبدأ المدافعون في الرماية من بنادقهم حتى يقتـرب العدو المهـاجم الى المسافة التي يمكن معها أن تصيب كل رصاصة رجلاً فتقتله. هذا على الرغم من أن البنادق الحـديثة يصـل مداهـا إلى ١٠٠٠ ياردة أو أكثر ولكن تعليمات الدفاع تقضي بألا تطلق نيرانها إلا على مسافة ٢٠٠ ياردة أو أقل. والقصد من ذلك ضمان دقة التصويب وإمكان اطلاق النيران بأكبر حشد في أقصر وقت لإحداث أكبر قدر من الخسائر في العدو.

يبرحوا مكانهم قائلاً «والزموا مكانكم لا تبرحوا منه، وإن رأيتمونا نقتل فلا تعينونا ولا تدفعوا عنا، وإنما عليكم أن ترشقوا خيلهم بالنبل . . » .

وفي معركة الجسر قامت جماعة من المسلمين بتغطية انسحاب المسلمين بالقيام بعملية «شبه انتحارية»، فكانوا يعقرون دوابهم ويترجلون عنها، ويكسرون أغماد سيوفهم ثم يجثون على ركبهم وقد أشرعوا الأسنة في نحور أعدائهم، وكانوا يطلقون على هذه الجماعة «كتيبة الموت».

الانسحاب المنظم

عرف المسلمون الانسحاب المنظم[١] على يد خالد بن الوليد في معركة مؤتة حيث أدت خطته إلى انسحاب الجيش «دون تدخل» من الروم وبذلك أمكنه إنقاذ الجيش.

الخداع التكتيكي والاستراتيجي

استخدم الرسول الخداع في المعركة في صور شتى، من ذلك تكليفه لنعيم بن مسعود للوقيعة بين الأحزاب في غزوة الخندق لإشاعة الشك

(١) المعروف في العلم العسكري وفن الحرب أن الانسحاب من أصعب العمليات العسكرية وأخطرها، إذ كيف يمنع القائد جيش الأعداء من مطاردته وهو منسحب والاجهاز عليه فيتحول الانسحاب حينئذ الى فوضى، ذلك هو الاختبار الحقيقي لعبقرية القائد الحربية. وقد نجح خالد في ذلك حين خدع العدو، فثبت بقواته حتى المساء، ثم بات يعدل مواقف الجيش ليلاً، فنقل الميمنة الى الميسرة، والميسرة الى الميمنة وجعل الساقة في موضع القلب، والقلب في موضع الساقة ليظن الروم من تغير الأشكال أن مدداً أتى المسلمين ليلاً، ثم إنه رصد جماعة خلف الجيش، يجرون بخيلهم في دائرة واسعة ويكثرون الجلبة ويثيرون الغبار، ليوهموا العدو بأنهم مدد قادم للمسلمين، ثم اندفع هو في «فرقة الموت» الى صفوف الروم بينما كان بقية المسلمين ينسحبون.

والفرقة بينهم، وقيامه بالتحركات الخداعية لإخفاء اتجاه الهجوم الحقيقي كما فعل في غزوة فتح مكة حين بعث بسرية إلى «بطن إضم» بقيادة أبي قتادة الانصاري، وقد نجح خالد في انقاذ الجيش في مؤتة بتنفيذه خطة خداع ناجحة .

الكمائن

اتقن المسلمون استخدام الكمين في حروبهم، وأول من أجاد استخدامه وعمم استعماله خالد بن الوليد وبخاصة في معركة «الولجة» بالعراق، وقد أجاد استخدامه أيضاً عمرو بن العاص وبخاصة في معركة «عين شمس» بمصر حيث خدع الروم بأن خبأ لهم كميناً في جبل المقطم، وخبأ كميناً آخر إلى يسارهم عند «أم دينن»، فلما حمي وطيس المعركة، انقض كمين الجبل على ميمنة الروم، فانحازوا يساراً، فلقيهم كمين اليسار، فحصروا بين قوات العرب الثلاث، وهزموا. كذلك أجاد استخدامه «مروان ابن محمد» الأموي وتبعه في ذلك كثير من قادة المسلمين وكان من شروطهم في جندي الكمين ودابته، أن يكون في منخفض من الأرض منيع، وألا يكون بفرسه علة، أو خلق يستدل به العدو على مكان الكمين.

استخدام الشعار والشارات

كان للقبائل والفرق الاسلامية شارات مميزة، وصيحات خاصة يتعارفون بها عند الالتحام، ويثيرون بها الرعب في قلب الأعداء، والشعار قسمان، شعار فعلي وهو الشارات للفرد والجماعة، وشعار قولي وهو صيحة القتال، فمثلاً كان شعار المسلمين في بدر الصوف الأبيض يعلقونه في نواصي الخيل وأذنابها، وكان الشيعة يتميزون بالعمائم الخضراء، واختار الأمويون اللون الأبيض، والعباسيون اللون الأسود، ولم تكن الشارات

قاصرة على القبائل أو الفرق الاسلامية فحسب، ولكن كـان بعض الأفراد يجعل لنفسه شارة يعرف بها على خلاف عادة الجاهليين من الاختفاء بالقناع حتى لا يعرف أحد مكانهم، وكان اللون الآخر هو اللون الغالب على شارة الأفراد كما كان يفعل الـزبير بن العـوام، وخالـد وأبو دجـانة والفضـل بن العباس.

وكان بعض الفرسان يجعل شاراته في طريقة لف العمامة أو غيـرها، فقد عرف مصعب بن الزبير «بأنه كان يعتم» (العقداء) أي يعقد عمامته في قفاه، كما كان حمزة بن عبد المطلب يعرف بريشة نعام حمراء.

البريد الحربي

استخدم المسلمون الخيل في التراسل، وكانت توجد في شطري الدولة الإسلامية محطات للبريد مزودة بالخيل والراكبين عـلى مسافـات معينة كـل ثلاثة أميال أو فرسخين، وربما كان راكب البريد يركب الطريق كله.

واستخدموا أيضاً الإبل المسماة بالجمّازات[١] وهي تشتهر بسرعتها وقوة تحملها وكان راكبهـا يسمى ساعيـاً[٢] والذي أحـدث أمر السعـاة هو معـز الدولة. ويقال إن النار استخدمت في القرن الثالث الهجري على السـاحـل الافريقي الشمالي، فقد كانت الرسائل تصل من الاسكندرية الى سبتـة في ليلة واحدة، ومن طرابلس إلى الاسكندرية في ثلاث ساعـات الى أربع .ولم يبطل هذا الخط الأخير إلا في سنة ٤٤٠ هـ ـ ١٠٤٨ م حينما ثار المغرب على

(١) «الجمّاز» مشتق من جمز، ولا تزال أسرع الجمال بفارس هي الجمـال البلخية والـواحد منهـا يسمى «جمبس» ويقطع في اليوم مائة كيلومتر بلا أقل مشقة، وكلمة جمبس فارسية الأصل.

(٢) وقد امتاز من هؤلاء السعاة اثنان، كان كل منهما يقطع ما يزيـد على ٤٠ فـرسخاً (أي ١٨٠ كيلومتراً) من مشرق الشمس الى مغربها وقد أورد المؤرخون ذكرهما وهما فضل ومرعوش وكان أحدهما ساعي السنة، والثاني ساعي الشيعة.

الفاطميين ولم يعد في امكانهم حماية الحصون (محطات البريد) من البدو.

واستخدم المسلمون الحمام الزاجل ـ الذي كان معروفاً أيام الرومان ـ في البريد، ويظهر أن مؤسس فرقة القرامطة في القرن الثالث الهجري كان أول من نظمه واستعمله على نطاق واسع. وذكر الثعالبي أن الرسائل كانت تصل في القرن الرابع الهجري من الرقة والموصل الى بغداد وواسط والبصرة والكوفة بواسطة «الأطيار» في يوم وليلة.

الموسيقى

يقول ابن خلدون: «وقد رأينا في حروب العرب من يتغنى أمام الموكب بالشعر ويطرب فتجيش الأبطال بما فيها ويسارعون الى مجال الحرب... وأما قرع الطبول والنفخ في الأبواق فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه تنزّهاً عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله واحتقاراً لأبهته... حتى إذا انقلبت الخلافة ملكاً، ولابسهم الموالي من الفرس والروم وأروهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والترف فكان مما استحسنوه اتخاذ الآلة فأخذوها وأذنوا لعمالهم في اتخاذها تنويهاً بالملك وأهله فكثيراً ما كان العامل صاحب الثغر أو قائد الجيش يعقد له الخليفة من العباسيين أو العبيديين لواءه ويخرج الى بعثه أو عمله من دار الخليفة أو داره في موكب من أصحاب الرايات والآلات...

... وأما الجلالقة لهذا العهد من أمم الافرنجة وبالأندلس فأكثر شأنهم اتخاذ الألوية القليلة ذاهبة في الجو ومعها قرع الأوتار من الطنابير ونفخ الغيطات يذهبون فيها مذهب الغناء وطريقه في مواطن حروبهم».

عمليات عبور الأنهار والموانع المائية والخنادق

١ ـ عبور الخنادق

كان خالد إذا صادف خندقاً للعدو يسرع بذبح الإبل المسنة ثم يرميها ومعها رحالها في أضيق مكان منه ثم تعبر قواته فوقها، كما فعل في عبور خنادق الفرس في فتح الأنبار وغيرها.

بعد ذلك صار المسلمون يأكلون لحوم الأبل ثم يملأون جلودها بالرمال ويرمونها في الخندق حتى يمتلىء ويتم لهم عبوره، وكان بعضهم يُطم الخندق بالبراذع والرحال، والزُبل (القُفف) المملوءة بالرمال(١).

٢ ـ الأنهار والموانع المائية

في فتح دمشق وغيرها كان خالد يعبر الخنادق المملوءة بالمياه سباحة على القرب المملوءة بالهواء بعد إحكام غلقها، فإذا أرادوا أن تعبر القوة الخندق ألقوا فيه حُزماً من فروع الأشجار بعد ربطها بحجارة تجعلها ترسب في قاعه حتى يمتلىء الخندق، ثم يعبره الجند بعد أن يمهدوا طريقهم فوق الفروع بغرائر الرمال، فإن كان الخندق قليل العرض طرحوا عليه الأبواب والألواح الخشبية وجعلوا منها قنطرة يعبرون فوقها.

اقامة رأس الجسر

ولأول مرة يقيم المسلمون «رأس جسر» Bridge Head لعبور الموانع المائية، في فتح المدائن، إذ ندب سعد بن أبي وقاص الناس الى العبور

(١) انظر كيف فشلت قريش في عبور الخندق الذي حفره المسلمون حول المدينة في غزوة الأحزاب وقارن واستخلص ما حدث من تطور في فن الحرب وحيلها.

قائلاً: «من يبدأ ويحمي لنا الفراض حتى تتلاحق به الناس لكيلا يمنعوهم من الخروج»[١]. . فانتدب له عاصم بن عمرو التميمي (أول قائد رأس جسر في تاريخ العرب) وانتدب بعده ستمائة من أهل النجدات. واقتحمت كتيبة عاصم نهر دجلة عنوة ووصلت الشاطىء الشرقي وبذلك استطاعت تأمين عبور باقي الجيش للنهر[٢].

وفي العصر الحديث استطاع المصريون عبور قناة السويس في معركة اكتوبر ١٩٧٣ بوسائل مبتكرة لم يعرفها خبراء الحرب من قبل. إذا تمكنوا من فتح الثغرات في الساتر الترابي الضخم الذي أقامه العدو الاسرائيلي على الشاطىء الشرقي للقناة عن طريق التجريف بقوة المياه، وابتكار وسائط نقل خفيفة لنقل الأسلحة المضادة للدبابات عبر الساتر الترابي لكي تتمكن قوات رأس الجسر من منع دبابات العدو من التدخل في عملية إقامة المعابر فوق القناة وعبور القوات الرئيسية.

---

(١) جمع فرضة والفرضة المكان الذي يحتله الجنود في الضفة البعيدة من النهر لحماية عبور الجيش الى تلك الضفة.

(٢) يعرف العلم العسكري وفن الحرب عملية اقامة رأس الجسر أو (رأس الكوبري) في عمليات عبور الأنهار والموانع المائية، ويعتبرها من الأعمال الضرورية لتأمين عبور القوة الرئيسية. لأن عبور النهر أو المانع المائي بينها العدو على الضفة البعيدة يعرض القوات لخسائر جسيمة لما تكون عليه حال القوات اثناء العبور من عدم استعداد للقتال كما لو كانت على الأرض، فيقتضي الأمر قبل أن يبدأ الهجوم عبر النهر، أن تقوم مفرزة من القوات بالعبور «عنوة» مع تحمل الخسائر، أو «بطريقة مفاجئة» إذا أمكنها ذلك، وتكون مهمتها مواجهة قوات العدو وشغلها عن التدخل في عبور القوة الرئيسية.

وواضح أن عملية اقامة رأس الجسر تنطوي على كثير من روح الفدائية والشجاعة الفائقة، ولذلك كان اعتماد سعد بن أبي وقاص في تكوين القوة التي تقوم بالمهمة على «التطوع» كما يتضح من ندائه للجيش «من يبدأ ويحمي لنا. . الخ» فكرة صائبة، وهذا المبدأ تفضله الجيوش الحديثة إذ تكلف بهذا النوع من العمليات قوات الفدائيين أو الصاعقة التي تحملها طائرات الهلوكبتر أو أية وسيلة أخرى.

إحصاء القتلى وتسجيلهم

ذكر المسعودي أن المسلمين كانوا ـ بعد المعركة ـ يغرسون بجوار كل قتيل قصبة من القصب الفارسي (الغاب) ثم يجمعون القصب بعد ذلك ويعدونه، فإذا كان اسم القتيل مسطوراً في الديوان عرفوه.

الأسطول والحرب البحرية

١ ـ بدأت المرحلة الأولى في بناء الأسطول الإسلامي والحرب البحرية في عهد عثمان باستخدام السفن التي عثر عليها المسلمون في موانىء الشام ومصر وهي سفن إما سورية أو مصرية الأصل من بقايا العهود السابقة أو سفن بيزنطية غنمها المسلمون وكانت أغلب هذه السفن سفناً تجارية، غير أنها أفادت كثيراً في الفتوحات الأولى في نقل المحاربين والعتاد وحمل المؤن والغنائم، وكان معاوية أول أمير بحر عربي في الإسلام ويدأ أول غزو بحري بغزو قبرص عام ٢٨ هـ.

٢ ـ وعرف العرب لأول مرة «العمليات البحرية المشتركة» باشتراك أسطول مصر مع أسطول سوريا في معركة ذات الصواري البحرية (٣٤ هـ) وكان الأسطول المصري بقيادة عبد الله بن سعد والسوري بقيادة معاوية.

٣ ـ وأقام المسلمون دوراً لصناعة السفن وآلاتها في الشام (مثل عكا وصور وطرابلس) وفي مصر (مثل الاسكندرية والقلزم والفسطاط والروضة ودمياط) وفي شمال افريقيا (مثل طرابلس وقرطاجة وبرقة) وقد أفاد المسلمون من الخبرات البحرية لكل من الشام ومصر وبيزنطة لما لها جميعاً من تاريخ عريق في ميدان البحر سواء في التجارة أو الصناعة أو الحرب. يقول ابن خلدون «فلما استقر الملك لهم (للعرب) وشمخ سلطانهم، وصارت أمم البحر خولاً لهم وتحت أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صنعته،

واستخدموا النوتية في حاجاتهم البحرية أمماً، وتكررت ممارستهم البحر وثقافته؛ استحدثوا بصراء بها، فتاقت نفوسهم الى الجهاد فيه، فأنشأوا فيه السفن والشواني وشحنوا الأساطيل بالرجال وأعطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحار من أمم الكفر واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب الى هذا البحر وعلى حافته مثل الشام وأفريقية والمغرب والأندلس».

٤ ـ وكانت شروط اختيار أمير البحر هي أن يكون عارفاً بمسالك البحر ومذاهبه، وعلامات الرياح وتغيرات الأنواء، ملماً بالحركات البحرية من المد والجزر وغيرها، كما يجب عليه أن يكون خبيراً بالسفن ليختار الجيد منها ويكثر تقويتها، ويدخر فيها آلاتها، حتى إذا تلف شيء منها وجد ما يخلفه، كما يجتهد في تغييرها، وإحكام ما يلاقي الماء منها، فإنه الأصل الذي يعوّل عليه في البحر وإلا كانت سفنه عرضة للغرق.

أنواع السفن الحربية

١ ـ الشيني (أو شاني، أو شينية، أو شونة)

وهي السفينة الحربية الكبيرة، وكانت من أهم القطع الكبيرة التي يتكون منها الأسطول في الدولة الإسلامية[١]. وهي تسير بالقلع والمجاديف وتحمل المقاتلة والجدّافين، وكان منها ـ كما قال المقريزي ـ ما كان يقل ألفاً من المحاربين ـ ويبدو أن هذا النوع من السفن كانت تقام فيه الأبراج والقلاع للدفاع والهجوم، وهو لعظمه كان يحتوي على اهراء لخزن القمح وصهاريج لخزن الماء الحلو، وكانت ترمى منه النار والنفط على العدو، وكانت مجهزة أيضاً بأسلحة القتال المختلفة.

(١) يستدل من النصوص التاريخية العديدة أن الشيني هو الأصل الذي يتفرع منه اسماء السفن الحربية الأخرى ولواحقها، فكل سفينة حربية شيني تحمل اسماً معيناً يدل على وظيفتها، فمنها الغراب والطريدة والجفنة والحراقة.. وجمع شيني «شواني».

٢ ـ الغراب (وجمعها أغربة وغربان)

وهي تسير بالقلع والمجاديف والكبير منها به ١٨٠ مجدافاً، والصغير به أقل من ١٠٠ مجداف، ويحمل الغراب حوالي ٢٠٠ من المقاتلين، وربما سميت غراباً لأنها تدهن باللون الأسود. وقد استخدم هذا النوع في الأسطول الإسلامي في المشرق والمغرب، وكان من مهامه أيضاً ـ علاوة على القتال البحري ـ القيام بعمليات الاستطلاع البحري فكان أحد الأغربة ويطلق عليه «غراب التقدمة أو المتقدمة» يدفع في حالة الغزو للاقتراب من الميناء أو الساحل المزمع غزوه للكشف والاستطلاع.

٣ ـ الطريدة (أو الطراد ـ على وزن كِتّان)

وهي سفينة حربية مصممة لنقل خيول الفرسان، ولذلك فهي مفتوحة المؤخرة بأبواب تفتح وتغلق، ويمكنها نقل حوالي أربعين فارساً، وعادة ما كان قائد الحملة يركب احداها[١].

٤ ـ الحراقة

وهي سفن مصممة لرمي النيران كالنار الإغريقية وبها مرام تلقى منها النار على العدو (أي قواذف المنجنيق).

٥ ـ الزوارق

وهي سفن صغيرة تصنع من الحديد ذات سطح واحد (وتسمى أيضاً حديدية) وتستخدم في القتال في الأنهار، كما تستخدم مع السفن الكبيرة لأغراض الاستطلاع والنقل السريع وتعتبر من ملحقات الأسطول ويحمل الزورق جماعة من الرماة.

---

(١) اشتق الأوروبيون عن العربية هذا الاسم في العصور الوسطى فسموه في الأسبانية Tarida، وفي الفرنسية Tartane ـ وفي الايطالية Tartana وفي الانجليزية Tartan.

٦ ـ الجفنة ـ الجفن

وهي سفينة تشبه القصعة، أي سفينة دائرية، وأغلب استخدامها في نقل الرجال والمؤن والعتاد.

تكتيك القتال البحري

١ ـ كان بكل سفينة ساحة للقتال في مؤخرتها، وقد تكون بها ساحتان احداهما في المقدمة والأخرى في المؤخرة، وكانت المؤخرة تنتهي ببروز يشبه منقار الطائر، يستعمل كجسر عندما تلتحم السفينة بسفينة العدو.
وكانت هياكل السفن تقوى بربطها بمجموعة من الحبال تعرف بالحزام أو الزنار، تربط في وضع أفقي وخاصة المقدمة والمؤخرة، كما كانت أحياناً تربط العمد التي تتوسط السفينة وتصلها بالمقدمة والمؤخرة حتى لا تتأرجح.

٢ ـ وعندما تقترب سفن الجانبين بعضهما من البعض يبدأ القتال بالسهام وقذائف الأحجار، ثم تقترب السفينة من سفينة العدو وتوضع ألواح الخشب ليعبر عليها المقاتلون، أو قد يعبرون عن طريق بروز المؤخرة، ثم يدور القتال على سطح السفن كما يدور في البر بالسيوف والخناجر وغيرها.

٣ ـ ولإغراق سفن العدو، كانوا يقذفونها بقوة بالفأس الذي يقال له اللجام[1] لكي يحدث ثقباً في جسم السفينة.

٤ ـ وتلقى على السفينة المراد جذبها لقتال رجالها كلاليب (كالخطاطيف) ثم يشدونها نحوهم، وكانت السفن تزود ـ لمقاومة الكلاليب ـ بفؤوس ثقيلة يضربونها بها فتقطع سلاسلها ويبطل مفعولها.

(١) يتكون اللجام من حديدة طويلة محدودة الرأس جداً وأسفلها مجوف كسنان الرمح.

٥ ـ وكانوا يجعلون في أعلى صواري السفن صناديق مفتوحة من أعلاها يسمونها (التوابيت) يصعد اليها الرجال قبل استقبال العدو، فيقيمون فيها ومعهم حجارة صغيرة في مخلاة معلقة بجانب الصندوق، فيرمون العدو بالحجارة وهم مستورون بالصناديق، وقد يكون مع بعضهم بدل الحجارة قوارير النفط لإشعال الحريق، أو جرار (جمع جرة) بها مادة النورة (وهي مسحوق ناعم من مزيج الكلس والزرنيخ) يرمون بها في مراكب الأعداء، فتعمى الرجال بغبارها، وقد تلتهب عليهم إذا تبددت، وقد يرمون عليهم قدور الحيات والعقارب، أو قدور الصابون اللين، فإنه يزلق أقدامهم.

٦ ـ وعرف العرب وسائل التمويه والإخفاء Camouflage، فكان القائد البحري إذا استبد به الخوف، لجأ إلى الاختفاء بأن يصنع لسفنه قلوعاً زرقاء توافق لون الماء كيلا يظهر من بعد، فيتم له مبدأ المباغتة.

تأمين وحراسة القواعد البحرية

١ ـ كان العرب يحصنون القواعد البحرية من جهة البر باقامة الأسوار حول القاعدة، ومن جهة البحر بأن ينصبوا الأبراج على الأجناب ويشدوا بينها السلاسل التي تسد مداخل الميناء.

فإذا أريد ادخال سفينة أرسل حراس البرجين أحد طرفي السلسلة حتى تدخل السفينة ثم يمدونها كما كانت.

٢ ـ وعلى مسافة من الميناء كانوا يقيمون المنارات على أعمدة من الخشب منصوبة في الماء ترتفع الى خمسين متراً فوق سطح الماء وفي أعلاها حجرة مربعة للناظور أو المراقب، وكانت المنارات تضاء ليلاً لإرشاد السفن.

تطور الأسطول وأحواله الى عهد الدولة العثمانية

كان للأساطيل تأثير كبير في توسعة المملكة الاسلامية، لأنهم فتحوا بها أشهر جزر بحر الروم، ومنها سردينية (سردينيا) وصقلية (سيسيليا) ومالطة واقريطش (كريد) وقبرص وغيرها، وفتحوا كثيراً من شواطىء هذا البحر مما يلي أوروبا، وسارت أساطيلهم فيه جائية وذاهبة، وعليها العساكر الإسلامية تجوز البحر من صقلية الى بر ايطاليا في الشمال، فتوقع بملوك الافرنج وتثخن في ممالكهم وخصوصاً في أيام بني الحسين الكلابيين ملوك صقلية القائمين فيها بدعوى الفاطميين، فانحاز الافرنج بأساطيلهم الى الجانب الشمالي الشرقي من هذا البحر، وملك المسلمون سائره بمراكبهم وأساطيلهم، وصاروا سلاطين البحر كما كانوا سلاطين البر. وضعف أمر الإفرنج الى أن أدرك الدولة العبيدية بمصر والأموية بالأندلس الفشل، وطرقها الاعتلال بحكم ناموس الاجتماع، وأفاق الافرنج وعادوا إلى استرجاع بلادهم فاسترجعوها وسطوا على بلاد المسلمين نفسها، وكان ما كان من الحروب الصليبية على ما هو مشهور.

وكان المسلمون قد أهملوا أمر الأساطيل، وقل تجنيدهم لها وبطل ديوانها، وبعد أن كان جند البحر عندهم يلقبون بالمجاهدين في سبيل الله، والغزاة في أعداء الله ويتبرك بدعائهم الناس، صارت خدمة الأساطيل عارا عندهم. وظل ذلك شأنهم حتى تولى الملك الظاهر بيبرس البندقداري سلطان المماليك الشهير فأعاد شأن الأساطيل، لكنها لم تعد الى ما كانت عليه في عز الإسلام، على أنهم بذلوا جهداً كثيراً في دفع الصليبيين عن مصر، وكان الصليبيون يأتون غالباً من جهة النيل، وكان المماليك يبنون على ضفتي النيل أبراجاً من الخشب يوصلون بينها بسلاسل الحديد، لتمنع سفن الافرنج من المرور في النيل.

انحط شأن الأساطيل في مصر والشام، وبقي في الأندلس وأفريقية،

وبقيت دولة المغرب مختصة به، وظل ذلك شأنهم الى أواخر دولتهم، وكان عدد أساطيلهم في العدوتين (أوروبا وأفريقيا) ـ على ما رواه ابن خلدون ـ مائة أسطول، وفي اثناء ذلكَ نبغ أحمد الصقلي قائد أساطيل المغرب في القرن السادس للهجرة، وانتهت أساطيل المسلمين في أيامه الى ما لم تبلغه قبله ولا بعده. ثم انحطت بانحطاط الدولة حتى انقضت بانقضاء الإسلام في الأندلس. ثم عاد الأسطول الاسلامي إلى الظهور في عهد الدولة العثمانية واشتهر من قواده بربروسا خير الدين باشا في القرن التاسع للهجرة.

المراجع

ـ تاريخ التمدن الاسلامي ج ١ ـ جورجي زيدان ـ ص ٢١٨ ـ ٢٢١.

ـ الفن الحربي في صدر الإسلام ـ عبد الرؤوف عون ـ ص ٢٥٩ ـ ٢٦٦.

ـ مصر في العصور الوسطى ـ سعيد عاشور ـ ص ٥٦٦ ـ ٥٦٧.

ـ السفن الاسلامية على حروف المعجم ـ درويش النخيلي ـ ص ٢٣ ـ ٢٥، ٣٢ ـ ٣٤، ٥٩ ـ ٦٠، ٨٣ ـ ٨٥، ٨٩ ـ ٩٢، ١٠٤ ـ ١٠٥.

ـ البحرية في مصر الاسلامية ـ سعاد ماهر.

- ٤ -

العلم العسكري وفن الحرب

أول علم عسكري وفن حربي مدون وأول مدرسة عسكرية عربية

أصبح للعرب لأول مرة في تاريخهم علم عسكري وفن حرب مقنن ومدون متمثلاً فيما جاء في القرآن الكريم من آيات تتعلق بأمور الحرب، ومتمثلاً أيضاً في السنة النبوية القولية والعملية والتقريرية، وهو ما أوضحناه في الفصل الثاني (فن الحرب عند العرب في الإسلام)، فالإسلام - باعتباره حضارة كاملة ودستوراً شاملاً لأمور الحياة ديناً ودنيا - عالج أمور الحرب باعتبارها ظاهرة اجتماعية، فوضع قوانينها الأساسية ومبادئها العامة في القرآن ثم كانت السنة النبوية تفسيراً لهذه المبادىء والقوانين وتطبيقاً عمليا لها في المعارك الفعلية[١].

وعلى أساس هذه القوانين والمبادىء نشأت أول «مدرسة عسكرية» في تاريخ العرب وكان المسجد هو «أول ثكنة» في تاريخ العرب أيضاً، ففيه تعلم المسلمون تعاليم المدرسة العسكرية، ومنه كان ينطلق النفير لجمع

(١) قال تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (الأحزاب ٢١) وقال مخاطباً النبي: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم ٤) وحدث الرسول عن نفسه فقال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي»، فلا عجب إذن أن يظهر الرسول عليه السلام من الكفاءة في القيادة الحربية والتخطيط وإدارة الحرب ما يثير اعجاب وتقدير المنصفين من خبراء الحروب.

المجاهدين لتلقي تعليمات القتال، وفيه كان ينعقد مجلس الحرب (مجلس الشورى) للتخطيط الحربي، وتصدر القرارات، ومنه تنطلق الجيوش في شكل غزوات أو سرايا، وإليه يعود المجاهدون بعد المعركة، وفيه تضمد جراح المصابين.

وقد بقي للمسجد مكانته ودوره في أيام الفتح الإسلامي.

وقد سجل تاريخ معارك الإسلام في عصر النبوة وحده أن المسلمين قاموا بجميع أشكال العمليات العسكرية بكفاءة عالية مثل الدفاع والهجوم والمطاردة والتخلص من المعركة ومسير الاقتراب والإغارات وأعمال الاستطلاع والمخابرات والحرب النفسية ودوريات القتال والهجوم على القرى والمواقع الحصينة وأعمال الحصار.

وقيام المسلمين الأوائل بهذه العمليات المتنوعة دليل على كفاية تدريبهم عليها كما يقول كلاوزفتز: «يمكن للقوات العسكرية المدربة جيداً، أن تقوم بجميع الأعمال العسكرية».

بدء كتابة التاريخ العسكري العربي

كانت عناية المسلمين الأوائل بالتاريخ الحربي واضحة وهو ما نلمسه في قول زين العابدين بن الحسين بن علي رضي الله عنهم:

«كنا نعلم مغازي رسول الله ﷺ، كما نعلم السور من القرآن». وعن اسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: «كان أبي يعلمنا المغازي والسرايا ويقول: يا بني، إنها شرف آبائكم فلا تضيعوا ذكرها»..
ويقال إن أول من صنف المغازي والسير عروة بن الزبير المتوفى سنة ٩٣ هـ ووهب بن منبه المتوفى سنة ١١٤ هـ ومحمد بن اسحق المتوفى سنة ١٥١ هـ وقد ضاعت هذه السير، وأقدم ما بقي منها سيرة عبدالملك بن هشام المتوفى

سنة ٢١٣ هـ في كتابه المعروف بسيرة ابن هشام وهي منقولة عن ابن اسحق المذكور.

ولما اشتغل المسلمون في ضرب الخراج على البلاد اختلفوا في بعضها: هل فتح عنوة أو صلحاً أو أماناً أو قوة، وفي شروط الصلح أو الأمان. فاضطروا الى تدوين أخبار الفتح باعتبار البلاد، فألفوا كتباً في فتح كل بلد على حدة، كفتوح الشام للواقدي المتوفى سنة ٢٠٧ هـ وكتابه مشهور لكنه مملوء بالمبالغات بما يشبه الحكايات. وفتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم المتوفى سنة ٢٥٧ هـ، وفتوح بيت المقدس ونحوها.

ثم جمعوا فتوح البلاد معاً في كتاب واحد كفتوح البلدان للبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ وهو أوثق كتب الفتح وأشملها وأقدم الموجود منها إلا الواقدي.

وتناول ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ التاريخ الإسلامي مرتباً على السنين وهو ينتهي الى حوادث سنة ٣٠٢ هـ.

كتب العلم العسكري وفن الحرب •

وقد وضع المسلمون مؤلفات في العلم العسكري وفن الحرب ما زال بعضها مخطوطاً ومن أمثلة هذه المخطوطات:

- (تبصرة أرباب الألباب في كيفية النجاة من الحروب ومن الأسواء ونشر أعلام الأعلام في العدد والآلات المعينة على لقاء الأعداء) للعلامة مرضي الطرطوسي. وتوجد منه نسخة في مكتب اكسفورد تحت رقم ٢٦٤ كما توجد نسخة في المتحف الحربي بالقاهرة.

- (الحيل والحروب وآلات السلاح وحصار القلاع وصنعة السيف والرمي بالنشاب وعمل البارود) ويرجع الى سنة ٦٢٢ هـ وتوجد منه نسخة في مكتبة (ليدن) تحت رقم ٩٢.

- (التذكرة الهروية في الخيل الحربية) تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن أبي بكر الهروي المتوفى سنة ٦١١ هـ ومنه نسخة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٢٩٩) وهو مصور في معهد المخطوطات بالجامعة العربية تحت رقم ٢١٠.

- (اللعب بالبندق) لأبي عبد الله بن اسماعيل بن عبيد الله البغدادي المعروف بابن البقال معيد النظامية المتوفى سنة ٥٨٨ هـ.

- (تحفة المجاهدين في العمل بالميادين) ألفه الأمير لاجين بن عبد الله الذهبي الحسامي الطرابلسي سنة ٧٣٨ هـ وتوجد منه نسخة في متحف برلين ونسخة في مكتبة اكسفورد، وهو مصور في الجامعة العربية تحت رقم (٩٠٢).

- (الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية) ألفه محمد بن منكلي العلمي المتوفى سنة ٧٧٨ هـ ويبحث في فن القتال وتوجد منه نسخة في الخزانة التيمورية في القاهرة تحت رقم ٢٣ ونسخة أخرى في متحف القاهرة الحربي، ونسخة ثالثة في دار الكتب المصرية تحت رقم ٧٠٥ فنون حربية.

- (فن الحرب) للمؤلف السابق وقد ألفه تلبية لرغبة السلطان الأشرف شعبان وهو يتحدث عن سياسة الصنائع الحربية.

- (الأنيق في المنجنيق) تأليف اربنوغا الزردكاش الذي قدمه للأمير شمس العلاء منكلي سنة ٨٦٧ هـ ويتألف من ١٠٩ صفحات وفيه حوالى خمسمائة رسم، وتوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية، ونسخة مصورة بالجامعة العربية تحت رقم (٩٧٠).

كتب عن الحرب البحرية: مثل:

- (المترجم بالمدخل الكبير الى علوم البحر) ألفه أبو معشر المنجم ونقل

عنه المسعودي.

- (الرهماني) في علوم البحر تأليف محمد بن شاذان، وسهل بن ابان، وليث بن كهلان.

- مخطوط (رسالة في عمل الاسطرلاب) تأليف جابر بن حيان الصوفي المتوفى سنة ١٦١ هـ (ويتضمن ألف مسألة في عمل الاسطرلاب).
- مخطوط (العمل بالاسطرلاب) لأبي الفوارس يحيى بن أبي منصور المنجم المأموني، كان على قيد الحياة سنة ٢١٧ هـ ذكره صاحب كشف الظنون.

- مخطوط (دوائر السموات في الاسطرلاب والمسارات) للأمير أبي نصر منصور بن علي بن عراق المتوفى سنة ٤٢٠ هـ. توجد منه نسخة في بانكي فور تحت رقم (٢٤٦٨) وقد طبعت في حيدر أباد سنة ١٩٤٧ ضمن «رسائل أبي نصر بن عراق الى البيروني».

المراجع:

- تاريخ التمدن الاسلامي ج ٣ ص ٩٩ - ١٠٣.
- البحرية في مصر الاسلامية ص ٥ - ٩.
- المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الاسلامية. (المقدمة).

ـ ٥ ـ

الآثار الحضارية لفن الحرب عند العرب

عبرة التاريخ

يعد فن الحرب عند العرب جانباً رائداً من الحضارة العربية، وبفضله كان العرب رواداً للحضارة الانسانية في كل المجالات، فلما تخلى العرب عن تعاليم العقيدة وفن الحرب تمكن منهم أعداؤهم، وقامت ضدهم حرب حضارية تستهدف طمس معالم حضارتهم ومنع قيامها من جديد.

الآثار الاستراتيجية لفن الحرب عند العرب

ان أبرز الآثار الاستراتيجية لفن الحرب العربي هو الحقائق التاريخية التالية:

١ ـ تأمين الدعوة وتأسيس الدولة الإسلامية وتحقيق الأمن والاستقرار لها لكي تؤدي رسالتها السامية لخير البشرية.

٢ ـ امتداد الفتوحات الإسلامية في أقل من مائة عام من حدود الصين شرقاً الى شاطىء الأطلسي غرباً، وأبلغ دليل على أن «العقيدة» التي كانت تشكل جوهر العسكرية العربية، كانت وراء تلك الانجازات الحربية العظيمة، وتلك الانتصارات الباهرة:

أ ـ أنه في عصر النبوة كان النبي عليه الصلاة والسلام يحارب عرباً بعرب، بل وقرشيين بقرشيين، وكان التفوق في العدد والعتاد دائماً في جانب أعدائه، ولكن جيشه كان ينتصر دائماً.

ب ـ وأنه في أيام الفتح الإسلامي حارب العرب المسلمون الروم وحلفاءهم الغساسنة في معركة اليرموك التي فتحت أبواب أرض الشام للمسلمين، وحاربوا الفرس وحلفاءهم المناذرة في القادسية التي فتحت لهم أبواب العراق والجزيرة، وكان الغساسنة والمناذرة من العرب الأقحاح، وكانوا أعرق مدنية وأكثر حضارة وأغنى مالاً وسلاحاً، وأعرف بأساليب القتال، وأقرب إلى قواعدهم من أولئك العرب القادمين من قلب الجزيرة العربية.

جـ ـ وأن العرب أصحاب العقيدة حاربوا اليهود وواجهوا مؤامراتهم وحصونهم وانتصروا عليهم.

ولذلك يقول القائد «كرمويل»: «إن أقوى غرض مشترك للجيش، هو أن يعتقد أفراده أنهم أداة الخالق لتنفيذ أحكامه، وأية قوة تستطيع الصمود في وجه القوة الإلهية؟ ولقد كان المسلمون كذلك، فإنهم كانوا يعتقدون أنهم جند الله، يحاربون لإعلاء كلمته ونشر دينه، بينما يقاتل أعداؤهم في سبيل الشيطان».

وقال جوستاف لوبون: «وقد كفى لثلّ عرش الأكاسرة، وهدم الدولة الفارسية العريقة في القدم، حروب شهرين وقد خسر الروم في سبع سنوات «سورية» التي ظلوا حاكمين لها ثلاثمائة سنة».

٣ ـ بروز قادة حربيين مشهود لهم بالكفاية والمقدرة سواء في الحروب البرية أو البحرية، وقد بلغ عدد القادة الفاتحين في أيام الفتح الاسلامي (٢٥٦) قائداً منهم (٢١٦) من صحابة النبي ﷺ وممن تعلموا على يديه في

المدرسة العسكرية الإسلامية الأولى، و(٤٠) قائداً من التابعين بإحسان رضي الله عنهم (الجيل التالي).

٤ ـ تمكين الأمة الإسلامية «الناشئة» من ادارة دفة الحرب في جبهتين استراتيجيتين كبيرتين في وقت واحد، وفي مواجهة أعظم قوتين عالميتين في ذلك الوقت هما فارس وبيزنطة وهذا مثل فريد في التاريخ الحربي. فمما لا شك فيه أن كلا من هاتين الدولتين العظميين كان لها تاريخ حربي طويل أكسبها خبرة واسعة في فنون الحرب وأساليبها بحيث يمكن أن يقال إن استراتيجيتها العسكرية في ذلك الوقت كانت «آخر ما وصل اليه» فكر قادتها العسكريين من واقع الدروس التي استخلصوها من تجارب الحرب، وكانت أيضاً أفضل ما يناسب ذلك العصر في شؤون الحرب من وجهة نظر كل منهما، فإذا سجل التاريخ انتصار الجيوش الإسلامية عليهما، فذلك يعد في الوقت نفسه انتصارا للفن الحربي العربي، لأن الحرب هي المحك ومجال الاختبار الحقيقي للكفاية العسكرية وللاستراتيجية الحربية، كما أنه يدل على أن الاستراتيجية العسكرية العربية لم تكن على مستوى عصرها فحسب، بل انها تميزت على الاستراتيجيات العسكرية المعاصرة فانتصرت عليها.

٥ ـ اتقان العرب ـ وهم أبناء الصحراء ـ ركوب الأساطيل والحرب البحرية وتغلبهم على أسطول بيزنطة وهو أعظم قوة بحرية في زمانه، يقول ابن خلدون: «إن المسلمين تغلبوا على بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) وإن أساطيلهم سارت فيه جائية وذاهبة من صقلية الى تونس، والرومان والصقالبة والفرنجة جميعاً تهرب أساطيلهم أمام البحرية العربية ولا تحاول الدنو من أساطيل المسلمين التي ضربت عليهم كضراء الأسد على فريسته».

٦ ـ فتح الطريق لتأسيس الحضارة الإسلامية وإضاءة مشاعلها لخير البشرية في ميادين العلوم الطبيعية والاجتماعية.

الحرب العادلة وآثارها الاستراتيجية في إقامة السلام

إن «الجهاد» الذي هو جوهر العقيدة العسكرية العربية فضيلة انسانية عليا، وحروب الإسلام حروب فاضلة وعادلة، ذات طابع دفاعي لرد العدوان ويقيدها قانون السماء الذي لا يبيح انتهاك الحرمات وإهدار الكرامة الانسانية.

وقد اتفق علماء الاستراتيجية العسكرية على أن الغرض من الحرب يجب أن يكون الحصول على «سلم أفضل» وأنه من الضروري أن يضع القادة دائماً في اعتبارهم وهم يديرون الحرب ـ السلم الذي يرغبون فيه، ومن أجل ذلك فإن مبادىء الاستراتيجية الحقة تنادي بما يلي:

«عليك وأنت تحارب أن تهيىء الظروف المناسبة لقيام سلم حقيقي ومستقر بعد انتهاء الحرب، ولا تستخدم من أساليب القهر والتسلط الغاشم سواء في اثناء الحرب أو بعدها ما يؤدي الى أن يكون السلم مشوهاً لاحتوائه على جراثيم حرب تالية».

ولقد حفل التاريخ بأدلة قاطعة على أن الشطط والمبالغة في ادارة الحروب لا يهيئان مناخاً لقيام سلام مستقر ودائم[1].

---

(١) دفعت سلسلة الحروب الواسعة ـ وعلى رأسها الحرب الثلاثينية ـ رجال السياسة في القرن الثامن عشر إلى ادراك هذه الحقيقة، وإلى ادراك ضرورة كبح أطماعهم وأهوائهم الخاصة عندما يشتبكون في حرب، وضرورة تحديد الحرب وآثارها بمعنى تجنب الشطط والمبالغة في كل الأعمال التي قد تطيح الآمال المعقودة على حالة ما بعد الحرب، ومن ناحية أخرى فقد أدى ادراكهم هذا الى أنهم أصبحوا أكثر استعداداً للتفاوض على السلم عندما يبدو النصر بعيد المنال. وحروب نابليون التي امتدت قرابة العشرين عاماً جاءت على عكس تصوره من أن الحرب تلو الحرب ستحقق سلماً دائماً، بل وصل بها الأمر الى حد انهيار الامبراطورية النابليونية.

وما حدث في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ ـ ١٩١٨ من المعاملة القاسية التي لقيتها ألمانيا على يد الحلفاء المنتصرين تحت شعار «ويل للمغلوب» والعقوبات الاقتصادية التي أثقلت كاهل =

أما حروب العرب بعد الإسلام، فإنها بدوافعها الفاضلة وآدابها وإنسانيتها وسماحتها، لم تنطو على ما يقطع الأمل في سلم حقيقي ومستقر، بل كانت تجعل جراح المغلوبين تلتئم بسرعة، بل لقد كان السعي نحو ذلك النوع من السلام هدفاً من أهم أهدافها الاستراتيجية، يدل على ذلك ما يلي:

١ - قريش، لم تقبل على الإسلام فحسب، بل حملت راية الجهاد في سبيل الله وتحولت اتجاهاتها من أشد الناس عداوة للإسلام، الى أحرص الناس على الدفاع عنه، وخرج من عرب شبه الجزيرة قادة عسكريون أفذاذ مقرر لهم - كما يقول مونتجمري - أن يكونوا من أعظم قادة الفتوحات مثل خالد بن الوليد وعمر بن العاص...

٢ - كانت الشعوب المفتوحة ترحب بالمسلمين الفاتحين وتنضم إليهم أحياناً لتنجو من عسف الفرس والروم وتنعم بالحرية في ظل عدل وسماحة الإسلام، وسرعان ما صارت البلاد المفتوحة موئلاً للإسلام وصار أهلها من المجاهدين في سبيله، وقد أثار ذلك دهشة المشير مونتجري فقال:

«من العجيب أن القوة الرئيسية للجيوش الإسلامية في فتح اسبانيا بين عامي ٧١٠ - ٧١٣ كانت مشكلة من الليبيين والتونسيين».وقال أيضاً عن الفتوحات: «إن المسلمين كانوا يستقبلون في كل مكان يصلون اليه كمحررين للشعوب من العبودية، وذلك لما اتصفوا به من تسامح وانسانية وحضارة فزاد ايمان الشعوب بهم، وقد ظلت جميع المناطق التي فتحها العرب في القرن السابع حتى يومنا هذا - ما عدا اسبانيا - تحتفظ بالدين الإسلامي وكذلك بالعادات والتقاليد والتراث الإسلامي».

= الاقتصاد الألماني، جعل السلام الذي جاء بعد تلك الحرب «مشوهاً يحمل معه جراثيم حرب تالية»، وكان هو الدافع الرئيسي لهتلر في العمل على انهاض المانيا وبالتالي سرعة نشوب الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩.

وقال جوستاف لوبون: «إن القوة لم تكن عاملاً في نشر القرآن، وان العرب تركوا المغلوبين أحراراً في أديانهم، فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا واتخذوا العربية لغة، فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس بمثله عهد، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى.. وقد عاملوا أهل سورية ومصر واسبانية وكل قطر استولوا عليه بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فارضين سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بهم، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب».

وقال الكونت هنري دي كاستري: «إن المسلمين امتازوا بالمسالمة، وحرية الأفكار في المعاملات ومحاسنة المخالفين وهذا يحملنا على تصديق ما قاله (روبنون): إن شيعة محمد هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبة انتشار دينهم، وهذه المحبة هي التي دفعت العرب في طريق الفتح، فنشر القرآن جناحيه خلف جيوشه المظفرة.. ولم يتركوا أثراً للعسف في طريقهم إلا ما كان لا بد منه في كل حرب وقتال، ولم يقتلوا أمة أبت الإسلام».

فرض التبعية على العرب في فن الحرب

لما تخلى العرب عن الجهاد بدأ اضمحلال الحضارة العربية، وفرضت عليهم التبعية في مجالات العلوم ومن بينها العلم العسكري وفن الحرب، كوسيلة لطمس معالم الحضارة عامة ومعالم العسكرية العربية بخاصة. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح العسكريون من أبناء الأمة العربية والإسلامية يدرسون النظريات العسكرية الأجنبية، وأعمال القادة الأجانب، والتاريخ العسكري للدول الأجنبية، وكأنه ليس للعرب ولا للمسلمين نظريات حربية ولا قادة ولا تاريخ عسكري يستحق الدراسة، كذلك أصبحت الدول

العربية والإسلامية تعتمد في تسليح جيوشها على الأسلحة المستوردة من الدول الأجنبية[1]، وبذلك تخلفت عن عصرها في مجالات البحث العلمي والتطور الفني والتكنولوجي.

احياء العسكرية العربية واجب حضاري

إن نقطة الانطلاق نحو النهضة الحضارية الشاملة للأمة العربية هي إحياء العسكرية العربية باعتبارها القاعدة الثابتة والأصيلة التي تنطلق منها الأمة آخذة بكل أسباب التقدم والتطور في المجال الحربي لبناء القوة الذاتية التي يكون لها القدرة على ردع الأعداء وقهر عدوانهم.

ولنا في عين جالوت وفي حرب رمضان[2] في التاريخ الوسيط والحديث ما يؤكد أن عقيدة الجهاد بفلسفتها ومحتواها تجعل الجيش الذي يستوعبها ويعمل بها قوة لا تقهر.

---

(١) غير خاف أن الدول الأجنبية إذا أعطت شيئاً من علمها العسكري لغير أبنائها فإنما تعطي ما لا يضر العلم به أو العمل به بمصالحها الاستراتيجية أو ما يكون قد تقادم به العهد أو أصبح متخلفاً عن عصره من عتاد الحرب.

(٢) كاتب هذا البحث كان الرجل المسؤول عن بناء المعنويات في الجيش المصري بعد يونيو ١٩٦٧ إذ كان مديراً للتوجيه المعنوي للقوات المسلحة فأقام سياسة لبناء المعنويات على منهج عقيدة «الجهاد» وشعار «النصر أو الشهادة» وصيحة القتال «الله أكبر» وقام علماء الدين بحشد معنويات المقاتلين بفلسفة هذا المنهج ومضامينه فكان لذلك أبلغ الأثر في إحراز النصر.

المراجع

- (المدخل الى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية) - لواء محمد جمال الدين محفوظ - الناشر - الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦ .
- (مقدمة العلامة ابن خلدون) - المطبعة الأدبية في بيروت ط ١ سنة ١٨٧٩ - ط ٢ ١٨٨٦ .
- (الفن الحربي في صدر الإسلام) - عبد الرؤوف عون - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ .
- (تاريخ التمدن الإسلامي) - جرجي زيدان - ج ١، ج ٣ - دار الهلال.
- (عبقرية خالد) - عباس محمود العقاد.
- (القرآن والقتال) - محمود شلتوت - دار الكتاب العربي سنة ١٩٥١ .
- (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) - آدم متز - تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة - المجلد الأول - (دار الكتاب العربي - بيروت) (مكتبة الخانجي - القاهرة) ١٩٦٧ .
- (مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي حتى الغزو العثماني) سعيد عاشور - عبد الرحمن الرافعي - الطبعة الأولى - القاهرة - دار النهضة العربية - ١٩٧٠ .
- (السفن الإسلامية على حروف المعجم) - درويش النخيلي - جامعة الاسكندرية - ١٩٧٤ مطابع الأهرام التجارية.
- (البحرية في مصر الإسلامية) - سعاد ماهر - وزارة الثقافة - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.
- (بين العقيدة والقيادة) - اللواء الركن محمود شيت خطاب - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ١٩٧٢ .

أثر الحروب الصليبية
في العالم العربي
سكانيا ـ اجتماعيا ـ سياسيا

د. قاسم عبده قاسم

مقدمـــة

يميل غالبية المؤرخين إلى تصوير الحروب الصليبية على أنها العامل الأساسي في التغيرات التي طرأت على أوربا والشرق منذ القرن الحادي عشر. وفي تصورنا أن الحروب الصليبية كانت تعبيراً عن هذه التطورات والتغيرات التاريخية أكثر من كونها سبباً في حدوثها. فالحروب الصليبية تطور هام في تاريخ العصور الوسطى حقاً؛ بيد أنها كانت في أساسها تعبيراً عن أنماط من التفكير والسلوك في كل من أوربا والشرق آنذاك. ولا يعني هذا أنه لم تكن لهذه الحروب الطويلة تأثيراتها الايجابية على مجرى التطور الأوربي، أو إفرازاتها السلبية على العالم العربي، فإن مثل هذا القول يذهب بنا بعيداً عن الصواب. ولكن هذه التأثيرات لم تكن من القوة بحيث تغير من اتجاه التطور في المجتمع، ونظم الحكم، والاقتصاد، والثقافة بشكل جذري.

ويمكن تفسير ذلك في ضوء الحقيقة القائلة بأن دور المجتمع الأوربي في هذه الحروب لم يتعدَّ دور الظهير المساند للكيان الصليبي الذي نجحت الحملة الأولى في زرعه فوق الأرض العربية، ذلك أنه باستثناء التفاعلات الاجتماعية/الاقتصادية، والسياسية، والفكرية التي أفرزت الحملة الصليبية الأولى، التي كانت بمثابة «خروج ثان كبير» شاركت فيه أوربا، ظل دور المجتمع الأوربي محصوراً في نطاق مساندة ودعم الوجود الصليبي في شرق

البحر المتوسط دون أن يتفاعل تفاعلاً حقيقياً مع أحداث هذه الحروب الطويلة المضنية التي كان الوطن العربي هدفها وميدانها.

فمنذ نجحت الحملة الأولى في استيطان بعض أجزاء العالم العربي، تعين على المستوطنين الصليبيين أن يواجهوا حقائق الموقف الذي ألفوا أنفسهم في مواجهته، ولكنهم كانوا في حاجة دائمة إلى دعم ومساندة أوربا. وطالما كانت مصالح الكيان الصليبي منسجمة متوافقة مع مصالح الظهير الأوربي، استمرت أسباب الوجود والدعم مكفولة بدرجة أو بأخرى للصليبيين. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن حال التشرذم والتفكك والصراع الذي عانت منه المنطقة العربية قبل بداية هذه الحروب وأثناءها، قد ساعدت على استمرار وجود الكيان الصليبي وصموده. وكلما كان الجسد الصليبي يتعرض لضربات المسلمين كان رد الفعل الأوربي يجيء على شكل جيوش وهجرات جديدة تدعم الوجود اللاتيني تحت سماء الشرق. وحين بدأت التطورات التي تعرض لها المجتمع الأوربي طيلة القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تبلور نفسها، اختلفت مصالح الظهير الأوربي عن مصالح الصليبيين، وفشلت البابوية في إثارة حماسة أوربا من جديد. وبدأت جرثومة الفناء تعمل عملها في الجسد الصليبي الذي احتواها منذ البداية، وانتهت المواجهة الطويلة المرهقة بانتصار العالم العربي الذي استنفد موارده، أو كاد، في الصراع ضد الوجود الصليبي.

وعلى الجانب الآخر كان العالم العربي هو مسرح هذه الظاهرة التاريخية على مدى ما يقرب من قرنين من الزمان. وبطبيعة الحال كان تأثير الحروب الصليبية على العالم العربي الإسلامي أكبر بكثير من تأثيرها على أوربا. إذ كانت المنطقة العربية هي هدف هذه الغزوة التي ارتدى رجالها مسوح الصليب، وعلى الأرض العربية في بلاد الشام وأعالي العراق قام الوجود الصليبي، كما تعرضت مناطق عربية أخرى في مصر وشمال أفريقيا والبحر

الأحمر لهجمات الصليبيين. وطوال حوالي مائتي سنة خاض العرب والمسلمون صراعاً طويلاً للقضاء على الكيان الصليبي فوق الأرض العربية، ثم كان عليهم أن يخوضوا صراعاً آخر ضد بقايا الصليبيين في قبرص ورودس. وقد ترك هذا الصراع الطويل آثاره السلبية على شتى وجوه الحياة في العالم العربي؛ بحيث انتهت الحروب الصليبية وتجلت آثارها التي قادت العالم العربي في رحلته الطويلة صوب الأفول والغروب لكي يسقط في براثن السيطرة العثمانية بعد قرنين من الزمان.

لقد كانت الحروب الصليبية حروباً عسكرية ومواجهة حضارية طويلة ومرهقة، كما أنها حدثت في وقت كانت فيه الحضارة العربية الإسلامية قد وصلت إلى أقصى مراحل تطورها وبدأت قوتها الإبداعية تخبو وتخفت، كما كان العالم العربي الإسلامي يعاني من فوضى التشتت والنزاع التي أنشبت مخالبها في أطرافه (وهذا هو في تصورنا أهم أسباب انتصار الحملة الأولى وبقاء الوجود الصليبي). وفي خضم الصراع ضد الصليبيين تجلت عوامل الضعف الكامنة في العالم العربي. وإذا لم تكن الحروب الصليبية هي السبب في توقف الحضارة العربية الإسلامية وجمودها في العصور الوسطى، فإنها كانت من أهم عوامل استنزاف قوى الدفع الإبداعية في هذه الحضارة وتعطيلها بحيث كانت إفرازاتها السلبية على شتى المستويات إيذاناً بمغيب شمس هذه الحضارة.

إن الحوادث والأفكار المعقدة المتشابكة التي أدت إلى ميلاد الحركة الصليبية كظاهرة تاريخية، وما طرحه المؤرخون من تفسيرات لأسباب هذه الحروب ونتائجها، تضع أمام المهتمين بدراسة التاريخ مثالاً فذاً عن مدى ما يمكن أن ينتج عن التغيرات الاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية من استجابات. كما تدلنا على ما يمكن أن يحدثه الهجوم الخارجي على حضارة فقدت قوتها الإبداعية من تأثيرات مدمرة.

ففي أوربا كانت دعوة البابا أوربان الثاني Urban II في كليرمون Clermont بجنوب فرنسا في نوفمبر سنة ١٠٩٥م، تطرح أمام المجتمع الأوربي الذي مزقته الانقسامات، وأضنته التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في مرحلة نموه الاقطاعي، هدفاً عاماً أمكن لهذا المجتمع أن يعبر عن نفسه من خلاله. أما في الشرق العربي الإسلامي، فكانت الاستجابة للتحدي الذي فرضه الهجوم الصليبي غريبة ومثيرة حقاً؛ إذ تقلبت ما بين الشلل والركود والتشرذم في مواجهة الجيوش والمستوطنين الصليبيين، وعدم إدراك حقيقة هذا الغزو، إلى المقاومة، ثم الهجوم المضاد منذ «زنكي» حتى « صلاح الدين»، وبعدها فترة أخرى من التراجع والتقهقر حتى تمكنت سلطنة المماليك في مصر والشام من القضاء على الوجود الصليبي في أخريات القرن الثالث عشر.

كانت استجابة العالم العربي الإسلامي تعبيراً عن واقع حاله. فالحضارات لا تسقط بسبب هجوم خارجي قط، ولا بد أن تكون الأحوال الداخلية منهارة بالقدر الذي يمكن العدو الخارجي من تحقيق هدفه. وهذه المقولة تنسحب أيضاً على العالم العربي عشية الحروب الصليبية. إذ أن بداية هذه الأحداث وقعت في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر الميلادي، وهو القرن الذي شهد من عدم استقرار المنطقة العربية سياسياً واقتصادياً ما كان من أهم عوامل نجاح الصليبيين في حملتهم الأولى. لقد كانت المنطقة موزعة بين عدة قوى سياسية متنافسة متخاصمة، وكانت الحروب التي جرت في العقد السابق على الحملة الصليبية بين إمارات حلب وشيزر وحماة وحمص ودمشق وغيرها من إمارات شمال الشام، تمثل ميراثاً هائلاً من الحقد والمرارة والشك فيما بينها حالت دون اتحادها في عمل مشترك ضد الصليبيين، على الرغم من خضوعها جميعاً للخلافة العباسية في بغداد. فضلاً عن أن الهوة الفاصلة بين هذه الإمارات الشمالية المتحاربة، والجنوبية الإسلامية، كانت عميقة بحيث أعاقت العمل المشترك ردحاً من الزمان.

وكانت مصر، وهي القوة العظمى في العالم العربي الإسلامي، خاضعة لحكم الخلافة الفاطمية الشيعية، كما كانت المنافس القوي لسوريا والعراق على المستوى الديني، والاقتصادي، والسياسي. وانبرت كل من الخلافة الفاطمية في مصر والخلافة العباسية في بغداد تتهم الأخرى باغتصاب السلطة والخروج على الدين.

وعلى الرغم من ذلك، فإن العالم العربي الإسلامي لم يكن قد دخل بعد في منحنى التدهور الحاد والعميق، إذ كان المستقبل لا يزال يخبىء له بعضاً من أعظم إنجازاته العسكرية والفكرية، وعلى الصعيد الاقتصادي كان التاجر المسلم ما يزال هو صاحب السيطرة في عالم البحر المتوسط. بيد أن أعظم أيام العرب كانت قد ولت، كما أن القوة الإبداعية في الحضارة العربية الإسلامية كانت قد بدأت تخبو. وكانت هذه النقائص التي شابت الحضارة العربية في القرن الحادي عشر، من أسباب إخفاق العرب في منع القوى الأوربية من التوغل في عالم البحر المتوسط آنذاك؛ كما كانت من أهم عوامل نجاح الحملة الصليبية الأولى التي لم يكن انتصارها تعبيراً عن واقع الحال وميزان القوى في تلك الفترة التاريخية.

هكذا، إذن، يتعين علينا أن نحاول رصد الإفرازات والآثار التي ترتبت على الغزو الصليبي والمواجهة بين العرب والصليبيين؛ سواء على المستوى الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو الثقافي. بيد أنه ينبغي علينا، بداية، أن نحاول فهم مجموعة العوامل والدوافع التي أدت إلى خروج الجماهير الأوربية في الحملات الصليبية، دون أن نخوض في تفاصيل هذه العوامل والدوافع. لقد أخذ الناس في أوربا شارة الصليب تدفعهم بذلك مجموعة متنوعة من الدوافع والأسباب، وإذا كانت المثالية والرغبة في الحصول على الأراضي، والبحث عن المجد الشخصي هي التي حفزت أبناء الطبقات العليا؛ فإن الظروف الاجتماعية القاهرة المحبطة هي التي دفعت

بالكثيرين من أبناء الطبقات الدنيا في أوربا إلى الهجرة صوب الشرق، بمباركة الكنيسة والبابوية، بحثاً عن تلك الأرض «التي تفيض باللبن والعسل». ولأن أحلام المقهورين في أوربا العصور الوسطى لم تكن تتحقق سوى في القليل النادر، فإنهم انطلقوا في هذا السبيل الوعر دون أن يعبأوا بمخاطر الطريق الطويل إلى الأرض المقدسة، أو بما ينتظرهم على ترابها من أهوال ومشاق. ذلك أن شيئاً لم يكن ينتظرهم في أوربا سوى الموت جوعاً وقهراً تحت سيطرة أسيادهم الاقطاعيين المتحاربين على الدوام. أما في الأرض المقدسة، فيما وراء البحر، فهناك أمل كان يجذبهم إلى إمكان تحقيق ظروف معيشية أفضل، بغض النظر عن الوعد الذي بذله البابا لهم بالخلاص في الحياة الأخرى. وجاءت الحملة الشعبية أو حملة الفلاحين خير برهان على هذا (عن الحملة الشعبية أنظر:

Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum, Editée et traduit par Louis Brehier, Paris 1964, pp. 7-9, pp. 11-15; Alexiade, par Anne Connéne, Texte établi et traduit par Bernard Loib, 3 Tons. Les Belles Lettres, Paris 1967, pp. 208-209 sq.;

أنظر الدراسات التي أجريت حول هذه الحملة في:

Ernle, Bradford, The Sword and The Scimiter-The Saga of the Crusaders, London 1974, pp. 30-39; The British Quarterly Review, August 1853, «The Crusades as described by The Crusaders», pp. 63-101;

وعن هذه الحملة في الشعر الصليبي أنظر:

(La Chanson d'Antioche, pp.154-155.

لقد كانت دوافع الذين قبلوا المشاركة في هذه «الحرب المقدسة» مزيجاً غريباً ومثيراً من العوامل والأسباب والدوافع. كما كانت، في الوقت نفسه، تعبيراً عن حال أوربا عشية الحملة الصليبية. والواقع أننا لا يمكن أن ننكر وجود العامل الديني بشكل أو بآخر؛ بيد أن هذا العامل كان تعبيراً عن تدين عاطفي تشوبه الخرافات والاعتقاد في المعجزات والخوارق، ويقوم على

أساس من التعصب الجاهل. ذلك أن الجو الفكري الذي سرت فيه الدعوة إلى شن الحرب ضد المسلمين كان يضطرم بالدعاية المسعورة التي أذكت البابوية نيرانها ضد المسلمين، وطفق المبشرون الشعبيون والنساك والمتنبئون من أمثال «بطرس الناسك»، و«والتر المفلس» يوغرون صدور الجماهير ويزرعون في حناياها الرغبة في قتل أولئك المسلمين الذين شاعت عنهم القصص المرعبة التي اتهمتهم بتدمير الكنائس، وقتل المسيحيين، وتعذيبهم. ولا شك في أن البعض قد أخذوا شارة الصليب أملاً في خلاص أرواحهم. إلا أن الفرسان الجوعى للأرض، وأبناء الأسر الإقطاعية الصغار الذين لم يكن من حقهم وراثة الإقطاعات، قد انضموا إلى الحملة الصليبية، يحدوهم الأمل في أن يحققوا لأنفسهم الأرض والمكانة التي عجزوا عن تحقيقها في بلادهم. وقد لعب البابا أوربان الثاني على أوتار هذا الأمل بشكل صريح في خطبته التي ألقاها في كليرمون بجنوب فرنسا سنة ١٠٩٥ (أنظر نص الخطبة كما أوردها المؤرخون الصليبيون المعاصرون في مجموعة الحروب الصليبية:

Recueil des Historiens de Croisades, Documents Occidenteaux, واختصار RHC, occ.، فوشيه دي شارتر (III, 727-728)، وروبير الراهب (III, 770) وبلدريك (IV, 16). فقد أشار البابا إلى حالة الجوع إلى الأرض التي باتت فرنسا وأوربا الغربية تعاني منها عشية الحروب الصليبية).

والواقع أن غروب شمس القرن الحادي عشر الميلادي جاء متوافقاً مع تثبيت حدود الدوقيات والكونتيات الإقطاعية في غرب أوربا عامة، وفي فرنسا على وجه الخصوص. وقد أدى ذلك إلى قيام نمط بدائي من التوازن السياسي في أوربا الأولى. (عن هذا الموضوع أنظر نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، ترجمة الدكتور قاسم عبده قاسم، دار المعارف ١٩٨١، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٥). وهو ما يعني بالضرورة أن فرصة الأمراء والفرسان

الإقطاعيين للغزو داخل أرض بلادهم كانت ضئيلة بالفعل؛ ومن ثم كان اشتراكهم في الحرب المقدسة فرصة مناسبة لتحقيق طموحاتهم.

أما النورمان في جنوب إيطاليا فقد تحركوا للمساهمة في الحملة الصليبية بدافع من كراهيتهم العميقة للدولة البيزنطية ورغبتهم في انتزاع الممتلكات على حسابها. إذ كان النورمان يرون في هذه الحملة عملاً عسكرياً موجهاً ضد البيزنطيين أكثر منها حرباً ضد المسلمين؛ بيد أن سبب هذه الحماسة كان نابعاً من المصالح التجارية لكل من جنوا، وبيزا والبندقية، ولم يكن نابعاً من تقوى الايطاليين أو رغبتهم في الخلاص. ذلك أن هذه المدن التجارية كانت تأمل في الحصول على موانىء على شرق البحر المتوسط لضرب السيطرة الإسلامية على التجارة في هذا البحر، وقد تمكن أبناء الجمهوريات الإيطالية من تحقيق مآربهم بعد نجاح الحملة الأولى على نحو ما سنرى في حديثنا عن التأثير الاقتصادي للحروب الصليبية.

وعلى الصعيد الشعبي كان تأثير الدعوة إلى الحرب المقدسة مثيراً بالفعل. وفي تصورنا أنه في مجتمع له ظروف الغرب الأوربي في القرن الحادي عشر الميلادي (حيث تسود مظاهر الجهل وتتفشى الأمية) كان لا بد أن تكون الاستجابة لمثل هذه الدعوة قوية، بل وهستيرية، وهو ما حدث فعلاً. (عن أحوال أوربا قبيل الحروب الصليبية أنظر:

Kenneth M. Setton, A hist. of the Crusades, Vol.I, P. XX; L'An Mille-Œuvres de: Luitprand, Raoul Glaber, Ademar de Chabannes, Adolberon, et Helgaud, Réunies, traduites et presentées par: Ednond Pognon, France 1947; Painter, S., A History of the Middle Ages, England 1953, pp. 118-22).

هكذا، إذن، لعبت الظروف الاجتماعية والاقتصادية دورها في الاستجابة السريعة المذهلة للدعوة التي وجهها البابا إلى الجماهير الأوربية. ومن ناحية أخرى، كانت هذه العوامل نفسها هي التي حكمت علاقات

الكيان الصليبي بالعالم العربي؛ وبذلك حددت شكل التأثيرات التي تركها الصراع ضد الوجود الصليبي على العالم العربي الإسلامي.

لقد كان الاستعمار الاستيطاني هو أبرز أهداف الحروب الصليبية. وحين تحقق هذا الهدف فرضت آثاره السلبية نتائجها على العالم العربي الإسلامي. فعلى الصعيد الاجتماعي صحبت الحملة الصليبية الأولى عمليات تهجير وهجرة لعدد كبير من السكان، كما حدث تفريغ سكاني لبعض المناطق، وهرب سكان المناطق التي تعرضت للعدوان إلى مناطق أخرى كانت أكثر أمناً. وهو الأمر الذي أدى إلى تغيير نسبي في البناء الديموجرافي للمناطق التي نالها العدوان الصليبي، كما حدث تغير كبير في علاقات الفئات الاجتماعية داخل هذه المنطقة، إذ تحولت الأقليات إلى أكثريات في المناطق الصليبية، كما ترك العدوان أثره على العلاقات بين المسلمين والمسيحيين عامة، وبعض طوائفهم خاصة، فضلاً عن تخلخل البناء الطبقي فيما يمكن أن نسميه بالحراك الاجتماعي الهابط لبعض الشرائح الاجتماعية، والحراك الاجتماعي الصاعد للبعض الآخر. ولنبدأ القصة من أولها.

كانت أول إمارة صليبية شادها الغرب فوق الأرض العربية هي إمارة «الرها» التي استولى عليها «بلدوين» ليقيم بذلك شعار بيت اللورين بين نهري دجلة والفرات. وكان على سكانها من المسيحيين الشرقيين، وغالبيتهم من الأرمن، أن يفسحوا مكاناً للمهاجرين اللاتين الذين انضموا إلى الخليط السكاني المكون من المسلمين والسوريان والنساطرة والأرمن، وتحول السكان الأصليون إلى مواطنين من الدرجة الثانية. وكان المسلمون أقلية في هذه المدينة التي كان يحكمها أمير أرمني يدين بالتبعية للدولة البيزنطية التي كانت قد انتزعتها من الحكم الإسلامي الذي استمر ثلاثة قرون، وهكذا، فإن السيادة البيزنطية التي استمرت طوال ما يقرب من مائة عام، كانت السبب

الأساسي في بقاء قطاعات كبيرة من سكان هذه المنطقة على مسيحيتهم، وربما كانت سبباً في ارتداد بعض السكان عن الإسلام.

وفي سنة ١٠٩٨ تمكن الصليبيون من الاستيلاء على أنطاكية بفضل خيانة الأرمن. وفي أنطاكية بدأ الإفلاس الإيديولوجي للحركة الصليبية يكشف عن نفسه في وضوح. فحين توقفت الحرب تجسد هذا الإفلاس في بؤرة شريرة من الدسائس والصراعات والمؤامرات التي امتدت خيوطها بين القادة الصليبيين؛ وفي خضم هذا الصراع تفرق الجيش الصليبي وأخذ فرسانه وقادته يغيرون على المناطق الريفية المجاورة بهدف انتزاع أملاك خاصة لكل منهم. وهرب الفلاحون من قراهم التي كانت هدفاً سهل المنال للصليبيين، ولما كانت المقاومة المحلية ضعيفة، خضعت القرى والقلاع المجاورة للصليبيين الذين استطابوا العيش في هذه المنطقة، ولكن ثورة الفقراء، الذين كانوا ما يزالون يحلمون بتحقيق طموحاتهم، أجبرت الجيوش الصليبية على التقدم صوب بيت المقدس.

(أنظر عن نشاط الصليبيين في المناطق المحيطة بأنطاكية: ابن العديم، زبدة الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الدهان، دمشق ١٩٥١م، جـ٢، ص ١٣٢؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨م، ص ١٣٤، ص ١٣٥ أنظر أيضاً Raymond d'Aigles,. RHC, Hist. Occ. III, 245 وكذلك سعيد عاشور، الحركة الصليبية، مكتبة الأنجلو المصرية - ط. ثانية ١٩٧١م، جـ١، ص ١٩٣ - ص ١٩٤).

وأعقبت سقوط بيت المقدس في أيدي الصليبيين مذبحة فظيعة راح ضحيتها المدافعون عن المدنية فضلاً عن سكانها غير المحاربين من المسلمين واليهود. وفاض الدم في الشوارع، كما ظلت أكوام الجثث مصدر إزعاج في شوارع القدس فترة طويلة. وبعد المذبحة الرهيبة، توجه جودفري البويوني

يتبعه الصليبيون في أعداد متزايدة، بعد أن رووا ظمأهم من دماء ضحاياهم من النساء والأطفال وغير المحاربين، إلى الضريح المقدس. وفي هـذا الجو الموحش الذي يلفه الصمت الرهيب، وتغلفه الروائح الكريهة الصادرة عن المنازل المحترقة والأجساد العفنة، وبينما كانت دموع الفرح تسيل على وجوه الصليبيين المرهقة، ترددت في أرجاء كنيسة القيامة عبارة أطلقها الصليبيون هي Te Deum laudamus، أي نحمدك يا الله .وكانت هذه هي بداية الوجود الصليبي على الأرض العربية.

ومع بزوغ شمس اليوم الجديد بدأت المذابح مـرة أخرى، واستمـر الحال كذلك على مدى أسبوع كامل. وفي هذه الأثناء، تم إخلاء المدينة من جميع سكانها القدامى ووجدت المساكن الخالية لنفسها سكاناً جدداً، وفتحت الكنائس للعبادة. وهكذا صارت القـدس مدينـة لاتينية، تحكمهـا قوانـين وظروف جديدة توافق سكانها الجدد القادمين من وراء البحار.

(عن استيلاء الصليبيين على بيت المقدس والمذبحة التي أعقبت ذلك أنظر:

Gesta Francorum (The English translation by Rosalind Hill, London 1962), pp. 90-93; Anne Connéne, Alexiade (Trad. Française), pp.29-32;

أنظر أيضاً في مجموعة مؤرخي الحروب الصليبية ميخائيل السـورياني Matthieu d'Edésse, وكـذلك متى الـرهاوي RHC, Doc. Arm., III, p.184 أنظر أيضاً ابن الأثير، الكامـل في التاريـخ، RHC., Doc.Arm.I, p. 45sq. جـ ١٠، حـوادث سنـة ٤٩٢هـ؛ ابن القـلانسي، ذيـل تـاريـخ دمشق، ص ١٣٦ ـ ص ١٣٧ ؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ١٩٧.

بعد سقوط بيت المقدس بأيام، اجتمع الصليبيون لمناقشة مشاكلهم، ولدفن الضحايا الذين كانت جثثهم مكدسة في طرقات المدينة، وتفوح منها رائحة مخيفة. بيد أن أهم ما كان يشغل بال القادة هي حاجتهم إلى نوع من

الحكومة المنظمة. ولا تمدنا المصادر التاريخية بما يشي بأن الصليبيين قد فكروا في مستقبل المناطق التي سيستولون عليها؛ إذ كان الغرب الأوربي معتاداً على التبدل الدائم والمستمر في الضياع الإقطاعية، دونما مساس بالنظام الزراعي الأساسي. ولم يكن الفرنج ليفهموا المشاكل الخاصة ببلاد الشام، كما أنه لم يكن بينهم من لديه الخبرة بالمستوطنات التي تضم عناصر جنسية ودينية مختلطة، باستثناء تنكرد Tancred النورماني. وكان الصليبيون يرغبون في اختيار حاكم علماني من بين زعمائهم الذين كانوا يمثلون مجموعة متضاربة المصالح، متفرقة الأهواء. وأخيراً تم الاتفاق على اختيار جودفري البويوني بلقب «حامي الضريح المقدس».

وهكذا، فإنه نتيجة للنصر الذي أحرزته الحملة الأولى، قامت في الأرض المقدسة عاصمة مسيحية، كما قامت عدة مستوطنات فرنجية صغيرة في الرها وبلاد النهرين، وأنطاكية، وسوريا، فضلاً عن بعض مدن الشاطىء اللبناني. وكان من الضروري أن يتم ربط هذه المراكز القليلة المتباعدة حتى يمكن بناء دولة محكمة البنيان تتميز بوحدة أراضيها. وفي بطء عنيد تحولت سيطرة الصليبيين على بعض المدن القليلة المتناثرة، إلى سيادة ثابتة على أقاليم متصلة أخذت في التوسع دون أدنى مقاومة على مدى جيلين كاملين. ومن البديهي أن تأثير قيام هذه الكيانات الصليبية على الشكل الديموجرافي للمناطق التي شهدت الغزو، كان عنيفاً. فقد آثر عدد كبير من الصليبيين أن يبقوا في الشرق حيث كان عليهم تحمل مهام الإمارة الاستعمارية الاستيطانية. ولأنهم كانوا أقل كثيراً، في عددهم، من السكان الأصليين، فقد حاولوا قدر الطاقة، أن يشجعوا الهجرة من أوربا لتدعيم وجودهم. وكان الحجاج والتجار والمحاربون والمهاجرون يفدون من أوربا في موجات كبيرة أو صغيرة إلى الوطن الصليبي فيما وراء البحار Outremer. ولقد حاول بارونات وفرسان الصليبيين، في بداية الأمر، أن يحافظوا على ما نجحوا في الاستيلاء عليه دون الاستعانة بالغرب الأوربي، ولكن جسداً

غريباً لا يمكن أن يعيش دون أن يجد لنفسه السند من الخارج. وهكذا كان على أوربا أن تقوم بدور الظهير الذي يرعى الكيان الصليبي ويحميه، باعتباره كياناً أوربياً يحيا تحت سماء الشرق. وعلى مدى ما يقرب من قرنين، منذ سنة ١٠٩٦م حتى سنة ١٢٩١م، توالت موجات من الأوربيين على حوض البحر المتوسط الشرقي بهدف الحفاظ على الأراضي التي استولوا عليها من المسلمين. وكانوا يجيئون بعشرات الألوف: حجاجاً، وجنوداً مسلحين، في مجموعات صغيرة يقودها أمراء إقطاعيون، أو على شكل جيوش ضخمة يتولى قيادتها أكبر حكام أوربا في ذلك الزمان. وهو ما يعني أن الحملات السبع الشهيرات لا تعبر عن واقع الحال. إذ كانت موجات المهاجرين تشبه موجات البحر العاتية أحياناً، كما كانت أشبه بالتقاطر الهادىء المستمر أحياناً أخرى. وفي طيات هذه وتلك، وفد الحجاج والمحاربون، والقراصنة وطريدو القانون، والتجار ورجال الدين، والنبلاء الجوعى للأرض، والحالمون والأفاقون، الذين اتخذوا جميعاً من الشرق العجيب هدفاً ومقصداً. وكان لهذه الهجرات تأثيرها على البناء السكاني من حيث خلخلته، وتغيير ملامحه.

لقد ظهرت في إطار الوجود الأوربي على تراب الشرق العربي أربعة كيانات سياسية صليبية. إذ كانت إمارة الرها هي دولة الصليبيين في أقصى الشمال في أعالي دجلة والفرات، تضم خليطاً من السكان المسلمين والمسيحيين الشرقيين، ولكن علاقات القوى الاجتماعية تغيرت فيها نتيجة قدوم اللاتين لسكناها ولكي يكونوا فيها الطبقة الحاكمة. بيد أن المعلومات المتاحة عن إمارة الرها الصليبية، لا تماثل معلوماتنا عن الكيانات الصليبية الأخرى، وربما يكون السبب في ذلك راجعاً إلى حقيقة أنها كانت أول مدينة كبرى يستردها المسلمون في وقت مبكر.

وفي أنطاكية كان السكان خليطاً مماثلاً. بيد أن المصادر لا تدلنا على

معرفة ما إذا كان المسلمون أغلبية أم أقلية. وكانت إمارة أنطاكية منطقة جذب للنورمان في جنوب إيطاليا وصقلية، وللنورمان في فرنسا وأنجلترا. ولكن ذلك لا يعني أن النورمان كانوا هم العنصر الوحيد من الأوربيين بين سكان أنطاكية، وإنما يعني أنهم كانوا يشكلون غالبية بين السكان الأوربيين.

وفي طرابلس، أصغر الكيانات السياسية الصليبية، كانت غالبية السكان من المسلمين، كما كان المسيحيون الشرقيون يمثلون قسماً هاماً من السكان. ومن بين هؤلاء، بجميع طوائفهم، كان الموارنة هم الطائفة التي قربها الصليبيون. ولأن حاكم هذه الامارة كان هو ريمون السانجيلي، كونت تولوز وماركيز البروفانس، فقد صارت هذه المنطقة ملاذاً لأولئك القادمين من جبال البرينيس وحوض الرون الأدنى وقطالونيا، ليستقروا تحت سماء الشرق العربي.

كانت مملكة بيت المقدس اللاتينية هي الكيان السياسي الرابع تحت حكم آل بويون Bouilion الذين ينتمون إلى حوض الرون الأدنى. وكان لهذه المملكة زعامة الوجود الصليبي بأسره. كذلك كان سكان المملكة أكثر تنوعاً من سكان المناطق الصليبية في الشمال؛ فقد عاش بها المسلمون والمسيحيون، واليهود والسامرة. ولكن هذا الكلام لا ينسحب على مدينة القدس ذاتها. فحين امتلك الصليبيون المدينة المقدسة، كانت مدينة خاوية تقريباً. وعلى أية حال فإنه لم يسمح للمسلمين أو اليهود بالعودة إلى المدينة. أما بالنسبة للمسيحيين، فقد صدر مرسوم يقضي لأي مسيحي أقام بمنزل عاماً ويوماً بأن يمتلك هذا المنزل. وسار بلدوين الأول خطوات أبعد في هذا السبيل خلال العام الأخير من حكمه؛ إذ يقول وليم الصوري إن الملك «. . . رأى أن عدد الناس في بلدنا قليل للغاية، وأنهم لا يكادون يملأون شارعاً واحداً، فأقدم على إتاحة الفرصة لسكان القرى المسيحية المجاورة

لكي يجيئوا للإستقرار في المدينة بشروط معقولة... وجاء هؤلاء بزوجاتهم وأطفالهم زرافات ووحدانا، وبكامل أمتعتهم...» لقد كانت هـذه هجرة أساسية، وكانت هي الأساس الـذي قام عليـه التركيب السكاني لمدينة القدس في ظل الحكم الصليبي.

(عن هذا الموضوع أنظر:

William of Tyre (The English Translation), XI, 27 J.Prawer «The settlement of the Latins in Jerusalem», in Speculum, Vol.XXVII, pp. 491-503»; Bradford, The Saga, pp. 88-89; Le Duc de Castries, La Conquête de la Terre Sainte par Les Croisées, Paris 1973, pp. 83-s.q.; The Chronicles of the First Crusade (ed. Peters), pp. 7-9; T.S.R. Boase, Kingdoms and Strongholds of the Crusaders, London 1971, pp. 20-23, 41-42).

كان ما حدث في المدينة المقدسة مثالاً لما حدث في غيرها من الأماكن التي استولى عليها الصليبيون؛ فبعد أن ظلت القدس خاضعة للسيادة الإسلامية طوال أربعة قرون، حل الصليب محل الهلال، وتحولت المساجد إلى كنائس، وأزيل المحراب، وحرم المسلمون واليهود من سكنى المدينة. ولكن الصورة لم تكن صارخة بهذا الشكل خارج القدس. بيد أن جمهرة السكان المسيحيين في المدينة لم تبد من دلائل النمو والزيادة شيئاً، وإنما على العكس كانت الهجرة منها إلى مدن أخرى، أو حتى إلى أوربا، أمراً واضحاً بسبب عدم كفاية مواردها الاقتصادية وصعوبة الظروف المعيشية فيها. وبعد محاولة بلدوين الأول التي أشرنا إليها، أخذ رجال الدين المبادرة في نفس الاتجاه لتنمية الموارد البشرية للمدينة. وقد أصدر بلدوين الثاني في سنة ١١٢٠م، بناء على مسعاهم، قراراً بإعفاء المواد الغذائية الواردة للمدينة من الضرائب التي كانت تدفع على مدخل القدس.

أما في سائر أنحاء المملكة، فكانت العناصر الأوربية أكثر تنوعاً منها في الشمال، وذلك بسبب جاذبية الأماكن المقدسة، ومحاولات حكام المملكة المستمرة لجذب السكان المسيحيين. وفي القرن الثاني عشر كانت شوارع

القدس تبدو عالماً مصغر الأشكال والألوان لأوربا والشرق المسيحي آنذاك. وقد زار الرحالة اليهودي بنيامين التطيلي مدينة القدس قبل سقوطها في أيدي المسلمين بقيادة صلاح الدين، وذكر أنها تضم عناصر سكانية عديدة من اليعاقبة والأرمن، واليونان والجورجيين، والفرنج وغيرهم من شتى الأجناس (Benjamin, pp. 68-70). وحين استعاد المسلمون القدس انتقلت هذه الصورة إلى عكا خلال القرن الثالث عشر (يوشع براور، عالم الصليبيين ترجمة د. قاسم عبده قاسم، د. محمد خليفة حسن، دار المعارف ١٩٨١م، ص ١١٨ - ص ١٢٣).

ولكن غالبية المستوطنين كانت من الفرنسيين، وهذا هو ما حدا مؤرخي المسلمين أن يطلقوا على الصليبيين جميعاً اسم الفرنج. بيد أن البعض يبالغ في قيمة الدور الفرنسي في الحروب الصليبية ويذهب إلى أن الرب قد اختار مثل هذا الدور للفرنسيين لتنفيذ مشيئته. والواقع أن الظروف التاريخية الموضوعية، هي التي فرضت مثل هذا الدور البارز للفرنسيين في الحروب الصليبية (فقد كان الألمان في صراع ضد البابا حول مشكلة التقليد العلماني عشية الحروب الصليبية. وفي انجلترا كان موقف وليم الثاني مزعزعاً لأن بلاده كانت منقسمة بفعل الخصومات المتزايدة في الداخل. أما النبلاء الإيطاليون فلم يكونوا قد وصلوا بعد إلى مرحلة النضج التي تكفل إشتراكهم في الحملة. وعبر جبال البرانس كان الاسبان المتورطون في حروبهم الاستردادية reconquista ضد مسلمي الأندلس، في وضع لا يسمح لهم بالمشاركة؛ إذ كانت هزيمتهم في معركة الزلاقة ما تزال ماثلة أمامهم، كما أنهم كانوا يخشون أن يعاود المرابطون الهجوم عليهم. ولم تكن شعوب الشمال الاسكندنافية القليلة العدد لتمثل مورداً هاماً من موارد القوة البشرية اللازمة لهذه الحملة). ومن ثم كان الفرنسيون يشكلون تسعين بالمائة تقريباً من قوات الحملة الصليبية الأولى.

Lewis A.M. Sumberg, La Chanson d'Antioche-étude historique et litter-

aire Paris 1968, pp. 144-145).

وقد انعكس هذا الموقف على نسبة الفرنسيين في عدد السكان في المستوطنات الصليبية حيث كانوا هم الغالبية.

ومن ناحية أخرى، كان لنجاح الحملة الصليبية الأولى أثره في تأجج الحماسة في صدور مسيحيي أوربا. إذ كان الناس يستمعون في شغف إلى أحاديث المقاتلين العائدين؛ ولا بد أن أحاديثهم كانت تركز على حاجات المناطق المسيحية الجديدة، وعلى الفرص المتاحة هناك. ومن لمبارديا وفرنسا وغيرهما من مناطق أوربا، بدأت جماعات الصليبيين تشق طريقها صوب الشرق. وعلى الرغم من أن الأعداد غير مؤكدة، فإن المصادر التاريخية تكشف بوضوح عن أن أعداد النازحين من الغرب الأوربي، عقب نجاح الحملة الأولى، كانت مساوية تقريباً لأعداد جيوش هذه الحملة، وتؤكد المصادر أن عدداً كبيراً من هؤلاء النازحين كانوا من النساء والأطفال وغير المقاتلين، مما يجعل هذه الحركة هجرة أكثر من كونها حملة عسكرية. وكان هذا بمثابة البداية لذلك الفيض الثابت من المهاجرين الذين كانوا هم المصدر الأساسي لقوة مملكة بيت المقدس اللاتينية والكيانات الصليبية الأخرى. ومن المؤكد أن هذه الهجرات كانت تدفع بالسكان الأصليين من العرب والمسلمين في المناطق الصليبية تجاه المناطق التي بقيت بأيدي المسلمين. وكان وصول كل فوج جديد من الصليبيين يحمل معه مزيداً من المتاعب للسكان الأصليين، لا سيما الفلاحين في المناطق الريفية التي كانت مفتوحة على الدوام أمام أي عدوان، بعكس المدن والقلاع التي نعمت بالحصون والقلاع والأسوار القوية. ذلك أن الصليبيين الجدد كانوا يفدون من أوربا تدفعهم حماستهم وتعصبهم الصليبي، وكان الفلاحون هم فريستهم السهلة المنال التي كانت تتلقى أولى الضربات من القادمين الجدد باستمرار. وكانت هذه الغارات المتكررة من أسباب تفريغ المناطق الريفية من سكانها الذين كانوا يهربون صوب بلاد أخرى، أو صوب الصحراء

لتشكيل عصابات للنهب وقطع الطريق، أو نحو المدن حيث يجدون الخبز والأمان. وقد أدى هذا إلى انخفاض سكان بلاد الشام إبان القرن الحادي عشر بدرجة كبيرة.

(تمدنا المصادر اللاتينية والعربية على السواء بأمثلة لا حصر لها عن أفواج القادمين الجدد من أوربا وعن هجومهم على السكان الأصليين: أنظر على سبيل المثال ابن العديم، زبدة الطلب، جـ ٢، ص ١٧٣؛ ابن الأثير، الكامل جـ ١٠، ص ١٣٦، ص ١٣٩، ص ١٨١، ص ٢٥٠، ص ٢٥١؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٦، ص ١٣٧، ص ١٤١، ص ٢٩٧، ص ٢٩٨؛ أبو شامة، الروضتين، ص ٥١، ص ٥٢، ص ٨٠؛ ابن واصل، مفرج الكروب، جـ ١، ص ١٤٠؛ المقريزي، السلوك، جـ ١، ص ٧٥٤؛ ابن شداد، النوادر السلطانية، ص ١٣٦، ص ١٣٧، ص ٢٣٦؛ أنظر أيضاً ما ذكره متى الرهاوي RHC., Arm., I, 90، وميخائيل السورياني RHC., Doc. Arm., I, 327-9 أنظر أيضاً Bradford, The sage, p. 107; Boase, Kingdoms, pp. 31-32; Le Duc de Cartries, La conquête, p. 83; A. de Bathelemy «Pélerins Champenois en Palestine 1097-1249» Revue de l'Orient Latin, I, pp. 354-380).

هكذا إذن تمثلت النتيجة الأولى للوجود الصليبي والصراع ضده، في تغير التركيب السكاني في كثير من مناطق المواجهة. ذلك أن المسلمين من غير المقاتلين قد هربوا أو طردوا أثناء حوادث الغزو. وقد هرب أبناء الطبقة المتوسطة والطبقة العليا من المدن التي سقطت في حوزة الصليبيين، وحين عادوا ليستقروا في هذه المدن، بعد أن هدأت الأحوال، لم يكن ذلك يعني عودة التركيب السكاني إلى ما كان عليه، فقد كان لا بد من توفير الأماكن للوافدين الجدد على حساب السكان الأصليين. وقد توالت الهجرات في أعداد كبرت أو صغرت حسب مقتضى الحال، ولكنها كانت دائماً سبباً في

اختلال البناء الديموجرافي. لقد تلقى العالم العربي الإسلامي ضربة مفاجئة أثارت الذعر والهلع في جنباته. وحين اكتشف المسلمون أن الصليبيين جاءوا إلى المنطقة العربية بقصد البقاء، كان على العالم العربي أن يغص بمرارة هذه الحقيقة؛ ولكن العجز التام والشلل الذي حال دون تعبئة الموارد الاقتصادية والديموجرافية الهائلة للوطن العربي على مدى جيلين كاملين، شجع الصليبيين على المضي قدماً لتدعيم فتوحاتهم، ووصلوا بها إلى البحر غرباً والصحراء جنوباً فيما يمكن تسميته بالحدود الطبيعية. وهكذا شاد الغرب المسيحي مستوطناته على الأرض العربية لتعيش قرنين من الزمان في مواجهة القوى العربية الإسلامية.

لقد انقسمت منطقة حوض المتوسط الشرقي إلى أقاليم صليبية وأخرى إسلامية نتيجة للوجود الصليبي، وكان الأثر المباشر لهذا على الصعيد الاجتماعي هو التغير الديموجرافي واختلال علاقات القوى الاجتماعية على النحو الذي كشفت عنه الأمثلة السابقة. وبعبارة أخرى كان للغزوة الصليبية، والمذابح التي واكبتها، أثرها المباشر على التركيب السكاني في المنطقة التي دارت على أرضها رحى المعارك الصليبية. فقد كان لاستيطان الفرنج (بمعنى جميع الشعوب الأوربية) تحت سماء الشرق، أثره المباشر والعنيف في تغيير البناء السكاني للمناطق التي خضعت لحكم الصليبيين وسيطرتهم. كما أن عمليات الهجرة والتهجير دفعت بجماهير السكان في المناطق التي تعرضت للعدوان، إلى مناطق أخرى آمنة، بحيث اهتز البناء السكاني في مناطق الهجرة بشكل عنيف.

ومن ناحية أخرى، كان للحروب الصليبية أثر ديموجرافي غير مباشر إلى جانب هذا الأثر المباشر. إذ أن العالم العربي قد نهض لمقاومة العدوان الصليبي، بعد أن استوعب الصدمة الأولى، وبدأت الجيوش تفد من جميع أنحاء العالم العربي؛ مصر وبلاد الشام والعراق، فضلاً عن الجنود

والمتطوعين الوافدين من المناطق الإسلامية الأخرى، في محاولة لطرد العدو الصليبي والقضاء على الكيان الغريب الذي زرعته الحروب الصليبية على الأرض العربية. وطوال مائتي عام، خرجت جيوش كبيرة، سواء بشكل عام أو في معارك جزئية، وهدفها محاربة الكيان الصليبي. ومما لا شكَّ فيه أن هذه الجيوش الضخمة كانت استنزافاً للموارد البشرية في العالم العربي. حقيقة أن غالبية الجيوش الإسلامية كانت تضم عناصر عسكرية غير عربية، ولكن أفراد هذه الجيوش كانوا يشكلون جزءاً من البنية السكانية في الأقاليم التي خرجت منها. زد على ذلك أن الجيوش في العصور الوسطى، لم تكن تعرف سلاح الخدمات والامدادات الذي يوجد في الجيوش الحديثة، ومن ثم فإن كثيرين من أصحاب الحرف والصناعات كانوا يصحبون الجيوش لتقديم الخدمات، وإقامة الأسواق للجنود؛ فضلاً عن أن المصادر تتحدث كثيراً عن المتطوعين الذين كانوا يصحبون الجيوش النظامية، والذين كانت أعدادهم أحياناً تفوق أعداد الجند النظاميين؛ كما أن المناطق التي جرت على أرضها المعارك ضد الصليبيين، سواء في مصر أو بلاد الشام أو أعالي العراق، قد تعرضت لتغيير سلبي في بنائها السكاني، بسبب ما يصحب الحروب عادة من أعمال السلب والنهب واستباحة السكان، وهو الأمر الذي كان طبيعياً في تلك العصور.

وإذا ما حاولنا تتبع الخطوط العريضة لحركة المقاومة العربية الإسلامية ضد الوجود الصليبي، وحاولنا الاستعانة بأرقام الجيوش الإسلامية التي ذكرها المؤرخون، أدركنا مدى تأثير هذه الحروب الطويلة المرهقة على العالم العربي الإسلامي من حيث بنيانها السكاني، ومواردها البشرية.

فبعد الاستيلاء الصليبي على بيت المقدس، وصلت الجيوش المصرية بقيادة الأفضل سنة ٤٩٢ هـ، وحين تمت المواجهة «انهزم العسكر المصري إلى جهة عسقلان، ودخل الأفضل إليها وتمكنت سيوف الإفرنج من

المسلمين، فأتى القتل على الراجل والمطوعة وأهل البلد، وكانوا زهاء عشرة آلاف نفس (ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٧) وفي سنة ٤٩٤هـ خرجت جيوش سقمان بن ارتق لمهاجمة الصليبيين في الرها وسروج، وجرت مذبحة راح ضحيتها عدد كبير من المسلمين. لقد قامت مصر بدور ضئيل في قتال الفرنج بعد أن اتضحت حقيقة مقاصدهم، ولكن التدهور الداخلي حال دون فعالية الدور المصري في المقاومة الإسلامية في الأدوار الأولى من الحروب الصليبية، بل إن الجيوش المصرية الكبيرة التي خرجت من مصر في أواخر عهد الدولة الفاطمية، كانت من أهم أسباب تدهور الموارد البشرية المصرية، مما أدى إلى سقوط الخلافة الشيعية في القاهرة في نهاية الأمر.

ولا شك في أن المسلمين لم يكونوا ليدعوا الصليبيين يهنأون بالمدينة التي كانت بمثابة درة التاج لدى أصحاب الديانات الثلاث، فالمصادر التاريخية تذكر أن الحرب لم تتوقف ضد الصليبيين منذ أن وطأت أقدامهم الأرض العربية في الشام والعراق. ففي السنوات الأولى جرت معارك ضخمة بين الأتراك السلاجقة والصليبيين وكانت الجيوش الإسلامية تتألف من أعداد ضخمة من الفرسان والمشاة (ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٧ ؛ Matt., pp. 132-133, 137-139, 143-145).

وعندما وصلت المملكة الصليبية إلى أقصى اتساع لها، بدأ المسلمون يجابهون التحدي الصليبي. ولكن السنوات الخمسين التي أعقبت قيام المملكة اللاتينية في فلسطين، والتي شهدت حركة التوسع الصليبي في كل اتجاه، أثبتت أن الدول والإمارات الإسلامية كانت عاجزة تماماً عن التعاون في خلق جبهة موحدة، كما أثبتت هذه السنوات الخمسون أن مصر، بكل مواردها الاقتصادية وقوتها البشرية، لم تكن نداً للأوربيين بسبب حال الضعف التي اعترت الدولة الفاطمية وهي تجتاز منحنى التدهور والاضمحلال الذي أودى بها في نهاية الأمر. وبين الحين والحين كانت

الإمـارات الإسلاميـة في بلاد الشـام تعقد بعض الاتفـاقيات مـع بعضهـا البعض، أو مـع مصر، بقصد العمـل المشترك. بيـد أن هذه التحـالفـات السريعة كانت لا تلبث أن تنفصم بالسرعة نفسها التي تمت بها.

وعلى الرغم من أن هذا الفشل السيـاسي في توحيـد الجهود العـربية الإسـلامية إزاء الخـطر الصليبي، كـان يؤدي إلى مـزيـد من الاخفـاقـات العسكرية؛ فإن ما يهمنا أن نشير إليه في هذا المقام، هو أن المعارك الكثيرة التي جرت إبان السنوات الخمسين التي أعقبت قيام مملكة الصليبيين، كانت تستنزف الموارد البشرية لبـلاد الشام ومصر (فضـلاً عن الموارد الاقتصـادية والجهد الثقافي وهو ما نرجىء الحديث عنه إلى حين). وقد أدى هذا في نهاية المطاف، إلى الفشل النهائي على محور دمشق القاهرة في المقاومة الإسلاميـة ضـد الصليبيين (عن النضـال ضد الصليبيـين في هـذه المـرحلة أنـظر ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٧ ـ ص ١٤٦؛ ابن الأثير، الكامل، جـ ١٠، إبتـداء من حوادث سنـة ٤٩٢هـ؛ عاشـور، الحركـة الصليبيـة، جـ ١، ص ٢٥٥، ص ٢٥٧؛ أنظر أيضاً: Albert d'Aix, RHC, occ. IV, pp. 497 sq.; Matt. pp. 132-145.)

فلم يبدأ رد الفعل الإسلامي من مصر أو من بلاد الشام، وإنما من المـوصل. وكـان حكام المـوصل يـدينون بـالـولاء للسلطان السلجـوقي في فارس، كما كانت لهم السيطرة على الإمارات الشامية والعراقية، بـل وعلى الخليفـة العباسي نفسـه في بغـداد. وقـد حـاولـوا بـاسم الخليفـة العبـاسي والسلطان السلجوقي، أن يحصلوا على تعاون الحكام المسلمين المحليين في بلاد الشام، وشنوا عدة هجمات ضد الصليبيين في الرها وأنطاكية، بيد أن نتائج هذه الجهود العسكـرية لم تكن مـرضية (ابن القـلانسي، ذيل تـاريخ دمشق، ص ١٤٣، ص ١٥٠، ص ١٦٩، ص ١٧٠). وفي سنـة ١١١٣ تمكن جيش الموصل بفضل تحالف عسكري كبير، من هزيمة الصليبيين قرب

الجليل، وتمكن المسلمون من حصار القوة العسكرية الكاملة للمملكة الصليبية، ولكن عدم القدرة على الاحتفاظ بجيش كبير العدد، ينتمي أفراده إلى فئات وطوائف غير متجانسة، لفترة أطول من ذلك، حرم المسلمين من إحراز نصر ساحق (ابن القلانسي، ص ١٧٨ ـ ص ١٨١، ص ١٨٤ ـ ص ١٨٥).

ومع ذلك فإن شيئاً ما قد بدأ يتغير داخل المعسكر الإسلامي، بفعل النتائج الديموجرافية للغزو الصليبي. وقد جاء هذا التغيير من بين جماهير المسلمين الذين أدركوا مدى فداحة الخطر الصليبي من ناحية، وفشل القيادات العربية الإسلامية من ناحية أخرى. فقد أثار تدفق اللاجئين إلى سائر مناطق العالم الإسلامي من فلسطين في أعقاب الغزو الصليبي، مشاعر الاستياء ضد القيادة الإسلامية. وفي البداية، علت أصوات الاستياء والدعوة إلى الجهاد على منابر المساجد في صلاة الجمعة، وسرعان ما حظيت الحركة بتأييد شعبي قوي، لتصبح الدعوة للجهاد ضد الكفار بمثابة صرخة التجمع للقوى العربية الإسلامية، وسطرت الكتب ودبجت الرسائل عن فضل الجهاد والمجاهدين، وعن مكانة بيت المقدس وأهميتها. وفي ظل هذه الحركة تكوّن رأي عام قوي وضاغط على القيادات السياسية في العالم العربي الإسلامي، وقدر لهذه الحركة أن توجه مجرى الأحداث على مدى ما يزيد على قرن ونصف من الزمان.

في ظل هذا البعث الإيديولوجي، ظهر عماد الدين زنكي ليقود حركة المقاومة الإسلامية على محور جديد هو محور الموصل ـ حلب، الذي حل محل محور القاهرة ـ دمشق الذي أثبت فشله بسبب الانهيار الداخلي للخلافة الفاطمية والتشرذم والتفكك الذي عانت منه بلاد الشام آنذاك. وقد أخضع عماد الدين زنكي المنطقة ما بين الموصل وحلب لسلطانه، وسرعان ما أضحى أقوى حاكم إسلامي في زمانه، لأنه طوع قوته وسلطانه في خدمة

المطلب الشعبي العام، أي الجهاد ضد الفرنج. فقد قامت المدارس والعلماء والدوائر المتدينة بخلق مناخ للرأي العام، كان من المتعذر في ظله أن يتجنب الأمراء الشاميون المواجهة المباشرة للتحدي الذي فرضه الوجود الصليبي. وشيئاً فشيئاً نجح عماد الدين زنكي في التغلب على النعرات الانعزالية في كل من الشام والعراق. وفي سنة ١١٤٤م شن زنكي هجوماً ناجحاً على الرها واستولى على عاصمة أول إمارة صليبية قامت على تراب الشرق العربي الإسلامي (Michel, pp. 325-344; Chabot, pp. 170-172).

كان سقوط الرها نذير شؤم وصدمة نفسية مؤلمة للصليبيين؛ لأنه كان يعني أن أراضي إمارة أنطاكية، شمالي غرب الرها، ستكون هي الهدف التالي للمسلمين، وفي سنة ١١٤٦م جرت محاولة فاشلة من قبل الصليبيين لإستعادة الرها، ولكن نور الدين محمود خليفة زنكي ووريثه تمكن من استرجاعها. وبذلك انتهى الضغط الصليبي على مناطق أعالي الفرات. بيد أن نور الدين لم يكن قادراً على شن هجوم حاسم ضد الصليبيين، لأن سيطرته على محور الموصل ـ حلب لم تكن قد رسخت بعد. كما أن حكام دمشق كانوا عقبة كؤودا في سبيل جهوده لتوحيد الجبهة الإسلامية. فقد كانت دمشق قد توصلت إلى حال من التعايش السلمي مع الصليبيين، واستنجد حكامها مرات ومرات بالصليبيين في مواجهة قوات زنكي ونور الدين من بعده. ومن ناحية أخرى لم يكن بمقدور نور الدين أن يهاجم المملكة اللاتينية ومن وراء ظهره إمارة دمشق التي لا يثق بحكامها.

ومن الغريب أن الصليبيين هم الذين قاموا بتقويض هذا الترتيب الذي كان يناسبهم تماماً. فقد جاءت الحملة الصليبية الثانية من أوربا سنة ١١٤٨م رداً على استيلاء المسلمين على الرها واستعادتها من أيدي الصليبيين. وبدلاً من أن يشن الفرسان القادمون من الغرب اللاتيني هجومهم لاستعادة أول إمارة صليبية في الشرق، إذا بهم يشنون هجمة

خرقاء على دمشق. وانتهت هذه الحماقة بالفشل في دخول المدينـة، وآتت ثمارها في مجموعة من التهم التي وجهها قادة الحملة الثانية إلى المستوطنين اللاتين بقبول الرشوة لإحباط الحصار حول دمشق. ولكن النتيجة الرئيسية لهذه الحملة كانت ارتماء دمشق في أيدي نور الدين المفتوحتين سنة ١١٥٤م.

هكـذا تم توحيـد جبهة الشمـال، وتم حشد كـافة المـوارد البشريـة والاقتصادية والثقافية لدعم تماسك هذه الجبهة وصلابتها. وبسبب صلابـة وتماسك الجبهة العربية الإسلامية في الشمال اتجه اللاتين جنوبـاً حيث كان الوقت مناسباً والظروف مواتية لحركتهم. إذ كانت مصر آنذاك بمثابة الرجل المريض على ضفاف النيل، حيث كانت الدولة الفاطمية عارية إلا من بعض ظلال قوتها السابقة. فقد توالى تغير الوزراء الذين كانوا هم الحكام الفعليين في البلاد، في إيقاع عـدد من الانقلابـات والفتن والاغتيالات التي تضمن الـوصول إلى الحكم. وفي سنـة ١١٥٠ هـاجم الصليبيـون غـزة في إشـارة واضحة لاتجاههم إلى مصر، ثم سقطت عسقلان آخر المعاقل الفاطمية في فلسطين سنة ١١٥٣م. وكان من أهم نتائج الهجوم الصليبي على العريش سنة ١١٦١م أن أخذت مصر تدفع إتاوة سنوية للصليبيين. وأخيراً جاءت فـرصة التـدخل والـوصول السلمي إلى القـاهرة بسبب النـزاع بين شـاور وضرغام، فقد لجأ أحد الوزيرين المتصارعين إلى طلب مساعـدة أمالـريك (Amalric) (عموري) ملك بيت المقدس، على حين لجأ الثاني إلى الاستنجاد بنـور الدين. وخـلال السنوات الست التـالية غـزا الصليبيـون مصر خمس مرات. وكانت هذه فرصة طيبة بالنسبة للصليبيين، الذين كـانوا ينشـدون وقف الخطر المصري إما عن طريق ضم مصر وعقـد تحالف معهـا، أو عن طريق تحييد المصريين على أقل تقدير. ومن ناحية أخرى كان البيزنطيون على استعداد للتعاون مع الصليبيين ضد مصر، بيد أن الصليبيين كانوا يعتقدون أنهم قـادرون على تحقيق النصر بمفـردهم بحيث يمكنهم أن ينفردوا بثمـاره

Matt., op.cit, pp. 118 FF.; Michel, op.cit, pp. 346, f, 359-362;)

أنظر أيضاً محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع على مصر، (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٦١م)، ص ١٢ وما بعدها؛ يوشع براور، عالم الصليبيين (ترجمة د. قاسم عبده قاسم ود. محمد خليفة حسن، دار المعارف ١٩٨١) ص ٧٢ - ص ٧٣).

وقد أدى التدخل الصليبي لصالح أحد الوزيرين الفاطميين المتنافسين إلى أن أخذ الوزير الآخر في البحث عمن يحميه، فأرسل يطلب مساعدة نور الدين، كما أسلفنا القول. وجاءت القوات الإسلامية إلى مصر بقيادة أسد الدين شيركوه. ودار القتال على الأرض المصرية بين المسلمين والصليبيين. واضطر الصليبيون إلى الانسحاب في نهاية المطاف، وإن ظل الاستيلاء على مصر سراباً يجذبهم نحوه بين الحين والحين.

ولم تؤدّ هذه الحملات الصليبية ضد مصر إلى تقلص الموارد العسكرية والبشرية للمملكة اللاتينية فحسب، وإنما أدى فشلها إلى تغيير خريطة المنطقة العربية، فقد صار أسد الدين شيركوه وزيراً لمصر. وبعد موته سنة ١١٦٩ خلفه ابن أخيه صلاح الدين يوسف. ثم اختفت الخلافة الفاطمية من الوجود سنة ١١٧١م وعادت مصر مرة أخرى تحت السيادة الاسمية للخلافة العباسية. بيد أن توحيد الجبهة العربية الإسلامية لم يتحقق سوى بعد خضوع سوريا والعراق للجيش المصري بقيادة صلاح الدين. وبعد أن استولى صلاح الدين على حلب سنة ١١٨٣ بدأ يدعم قوته استعداداً للمواجهة الشاملة مع الصليبيين.

في تلك الأثناء قام الصليبيون بعدد من الغارات الجريئة عبر سيناء، ووصلوا حتى بحيرات منطقة السويس (البردويل حالياً)، كما شنوا غارات أخرى على تيماء في شمال شبه الجزيرة العربية. وحاول رينو دي شاتيون Re-noud de Chatillon أن يقتحم البحر الأحمر ويغزو مكة والمدينة لكي يتحكم في حركة التجارة الدولية عبر هذا البحر بين آسيا ومصر عن طريق باب

المندب. وهاجم بعض الموانىء المصرية والحجازية قبل أن تتمكن سفن الأسطول المصري من مباغتته والقضاء عليه (عن العمليات التي قام بها أمير الكرك في البحر الأحمر وهزيمته أنظر العماد الكاتب الأصفهاني، سنا البرق الشامي (تحقيق الدكتورة فتحية النبراوي، مكتبة الخانجي ١٩٧٩)، ص ٢١٢ ـ ص ٢١٣).

كانت قمة انتصارات صلاح الدين وجيوشه في حطين (٢٤ ربيع الآخر سنة ٥٨٣هـ/ ٤ يوليو ١١٨٧م حيث تبدد الجيش الصليبي بأسره. (عن هذه المعركة الحاسمة في تاريخ المواجهة ألفت بعض الكتب العربية في زمن صلاح الدين أشهرها: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، أو، سيرة صلاح الدين. وهي من تأليف بهاء الدين بن شداد الذي كان شاهد عيان بحكم كونه من أقرب معاوني صلاح الدين. وقد قام على نشرها وتحقيقها الدكتور جمال الدين الشيال، سنة ١٩٦٤، وكذلك كتاب: الفتح القسيّ في الفتح القدسي للعماد الكاتب الأصفهاني الذي كان من المقربين إلى صلاح الدين وشهد معاركه بنفسه، وقد حققها ونشرها محمد محمود صبح ١٩٦٥، وللمؤرخ نفسه كتاب سنا البرق الشامي الذي يعد من أهم مصادر تاريخ صلاح الدين وقد أشرنا إليه قبلًا). أما ما حدث بعد هزيمة الصليبيين في حطين فكان شيئاً أشبه باستعراض عسكري منه بحملات عسكرية؛ فقد أخذت المدن والقلاع والحصون تفتح أبوابها تباعاً أمام جيوش صلاح الدين. وفي أكتوبر سنة ١١٨٧م أي بعد ثمانية وثمانين عاماً من السيادة اللاتينية، عادت مدينة بيت المقدس مدينة إسلامية مرة أخرى. ولم يتبق بأيدي الصليبيين سوى صور، وأنطاكية، وطرابلس، وبعض القلاع المتناثرة.

وجاء رد الفعل الأوربي تجاه سقوط بيت المقدس وغيرها من المعاقل الصليبية متمثلًا في الحملة الصليبية الثالثة بقيادة ثلاثة ملوك أوربيين

كبارهم: فردريك الأول بربروسا ملك ألمانيا الذي قاد القوات الألمانية وهو في السبعين من عمره، وفيليب أوغسطس ملك فرنسا، أما ريتشارد ملك انجلترا، والذي كان قائداً للجيوش الأنجلو ـ نورمانية والأكويتانية، فقد كان أبرز القادة الثلاثة، واشتهر باسم ريتشارد قلب الأسد. وعلى الرغم من هذا فإن هذه الحملة لم تنجح سوى في استرداد عكا بعد معارك مضنية وعنيفة.

وعندها بدأ المعسكران الإسلامي والصليبي يحسان بوطأة النفقات الهائلة مالياً، والاستنزاف في الموارد البشرية. لقد كانت موارد صلاح الدين الأيوبي المالية والبشرية آخذة في التدهور، كما أن المحاربين في جيوشه الهائلة بدأوا يعزبون عن تململهم من طول فترة الحرب؛ ومن ثم عقد الطرفان هدنة في سنة ٥٨٨هـ/١١٩٢م. بيد أن وفاة صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٩٥م أدت إلى تفسخ دولته بسرعة، فقد كان هذا الرجل هو الذي يحفظها من التفسخ، كما لم يكن ثمة مبدأ متوارث، أو تناسق داخلي يشد أطراف مملكته الشاسعة إلى بعضها البعض. وساد التوتر بين الورثة من أبناء البيت الأيوبي بحيث تمتعت المملكة اللاتينية على أرض الشام بالسلام لفترة تقرب من عشر سنوات.

كان واضحاً أن قوات الصليبيين لم تكن نداً للمسلمين، ومن ثم انعقد أمل المملكة الصليبية على قدوم حملة كبرى جديدة تفتح لهم مجالاً للتوسع، وبعد عدة تقلبات جاءت الحملة الصليبية المعروفة بالخامسة، لكي تفتح فصلاً جديداً في تاريخ الصليبيين. إذ كان الهدف الرئيسي لهذه الحملة هو مصر. فقد كانت هناك أسباب عديدة تحفز الصليبيين على الهبوط من دلتا النيل بدلاً من ضفاف نهر الأردن؛ وأهم هذه الأسباب، هو الرغبة الجامحة من جانب المدن التجارية الإيطالية (الممول الرئيسي للحملة) في السيطرة على السوق التجارية الرئيسية في حوض المتوسط وضرب المنافسة

المصرية القوية، أما السبب الثاني فكان نابعاً من المذهب السياسي/العسكري الجديد للصليبيين، والذي كان يرى في القضاء على مصر، أو تحييدها على الأقل، ضماناً للوجود الاستعماري الاستيطاني الصليبي. حقاً لم تكن تلك هي المرة الأولى التي يقصد الصليبيون فيها غزو مصر، أو ضمها للأملاك اللاتينية. ولكن بينما كان الهدف الرئيسي من حملات أماليك (عموري) في القرن الثاني عشر هو ضم مصر أو تحويلها إلى دولة تابعة لمملكة بيت المقدس، كان هدف الحملة الخامسة هو استرداد الشرف العسكري والهيبة اللذين فقدتها المملكة اللاتينية فوق تراب حطين. وكان في ظن الصليبيين أن تحقيق انتصار ضخم على مصر سوف يضمن خضوعها، ويجبرها على الدخول في معاهدة سلام تشترط عودة المملكة الصليبية إلى حدودها القديمة. وفي سنة ١٢١٩م استولت الحملة الخامسة على دمياط، ثم انتظر الغزاة عاماً كاملاً ليبدأوا الزحف صوب القاهرة. وحين فشلت المفاوضات فرضت الحرب نفسها، وقطع الجيش المصري، والتعزيزات التي تلقاها من الشام، الطريق بين الجيش الصليبي ومؤخرته في دمياط... واضطر الصليبيون إلى التخلي عن أحلامهم في مصر ثمناً لحريتهم. وهكذا فشلت الحملة الصليبية الخامسة.

وعلى الرغم من كل شيء تجمعت حملة صليبية جديدة بقيادة فردريك الثاني الذي كان يحمل لقب ملك بيت المقدس بعد زواجه من إيزابيلا ابنة حنا برين. ولكن فردريك كان صقلياً أولاً وأخيراً، أي أن الإسلام بالنسبة له لم يكن مجرد كتاب مغلق؛ فضلاً عن أن المسلمين في نظره لم يكونوا مجرد قوم من الكفار الذين يستحقون الفناء. وقد نجح فردريك بفضل المشاكل التي كان السلطان الكامل الأيوبي يواجهها في الشام ومصر، في عقد اتفاقية معه، كان أهم شروطها أن تعود القدس إلى الصليبيين. لقد كان من حسن طالع الصليبيين أن شهدت هذه الفترة تمزق الجبهة العربية الإسلامية من جديد.

وفي الوقت نفسه كانت طبول الحرب التترية يتردد صداها في المنطقة، واقتربت قعقعة حوافر الخيول المغولية من المنطقة حين تحالف الصليبيون والأيوبيون في دمشق ضد الأيوبيين في مصر. واستعان المصريون بالخوارزميين الذين كانوا قد تحولوا إلى مرتزقة يبيعون سيوفهم لخدمة حكام الشرق الإسلامي بعد أن قضى المغول على دولتهم في المناطق القريبة من البحر الأسود. وفي المعركة التي دارت بالقرب من غزة لقي الصليبيون هزيمة قاسية على أيدي المصريين والخوارزميين. وفي سنة ١٢٤٤م استعاد الخوارزمية مدينة بيت المقدس لتظل مدينة عربية حتى العدوان الصهيوني عليها في العصر الحديث.

وكانت آخر حملة صليبية كبرى هي تلك التي قادها لويس التاسع ملك فرنسا ضد مصر سنة ١٢٤٨م، وانتهت بكارثة راح ضحيتها الجيش الصليبي كله، وأسر الملك لويس نفسه في دار ابن لقمان بالمنصورة. واضطر الصليبيون إلى الرحيل مقابل فدية كبيرة لملكهم وأسراهم الكثيرين بلغت حوالي مليون قطعة ذهبية.

ومنذ ذلك الحين صمّت أوربا آذانها أمام كل نداء جاءها من الصليبيين في الشرق طلباً للمساعدة. وفي تلك الأثناء، ولدت سلطنة المماليك في مصر والشام، والتي كانت الإفراز السياسي الكبير للحروب الصليبية، ويعتبر السلطان الظاهر بيبرس المؤسس الحقيقي لهذه الدولة؛ فبعد القضاء على الخطر المغولي في بلاد الشام، ومطاردته إلى العراق وفارس، أحاط المصريون ببقايا مملكة الصليبيين من كل اتجاه. ولم يعد بوسع أوربا أن تقدم شيئاً لمساعدة الصليبيين في الشرق، فقد كانت فكرة الحروب الصليبية قد انتهت في أوربا، ولم يكن الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في أوربا آنذاك ليفرز أية حملات جديدة. وأخذ الوجود الصليبي يتلاشى رويداً رويداً؛ فتم الاستيلاء على أنطاكية سنة ١٢٨٦م،

وطرابلس ١٢٨٩م، ثم سقطت عكا في ١٨ مايو سنة ١٢٩١م. وكانت هذه هي النهاية؛ ففي أغسطس سنة ١٢٩١م هجر الفرسان الداوية قلعة الحج التي كانت أعظم القلاع الصليبية. وكان هذا هو فصل الختام بالنسبة للعدوان الاستيطاني على الأرض العربية، وإن لم يكن نهاية لعدوان الصليبيين الذي استمر في العصور الوسطى المتأخرة انطلاقاً من قواعدهم في قبرص وردوس حتى قضى سلاطين المماليك عليهم.

هذه هي الخطوط العريضة للمواجهة الطويلة المضنية ضد الوجود الصليبي، وعدوانه المستمر على الأرض العربية. وقد آثرنا عرضها على هذه الصورة لكي نوضح مدى تأثير هذه المعارك العديدة على الموارد البشرية للمنطقة التي دارت هذه المعارك على أرضها. ويضيق بنا المقام عن تتبع أعداد الجيوش الإسلامية طوال هذه المواجهة؛ ومن ثم فإننا نسترشد بجيوش صلاح الدين الأيوبي التي جمعها في معركة حطين، كمثال على ما كانت المعارك ضد الصليبيين تستنزفه من الموارد البشرية للمنطقة العربية.

لقد بلغ عدد القوات النظامية الإسلامية التي اشتركت في معركة حطين تحت قيادة صلاح الدين إثني عشر ألف فارس موزعة على النحو التالي: ألف فارس من الحرس السلطاني الخاص، وأربعة آلاف من العسكر المصري، وألف من عسكر دمشق، وألف أخرى من عسكر حلب وشمال الشام، فضلاً عن خمسة آلاف فارس من عسكر الجزيرة والموصل وديار بكر. وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن ثمة قوات أخرى تخلفت في المناطق التي وفدت منها هذه الجيوش لحماية القلاع والحصون والحدود، أدركنا مدى ضخامة الأداة العسكرية الإسلامية التي تم حشدها في مواجهة القوات الصليبية قبيل معركة حطين (عن هذا الموضوع أنظر العماد الكاتب الأصفهاني، الفتح القسي في الفتح القدسي، ص ٧٦ - ص ٨٠؛ سنا البرق الشامي، ص ٢٩٥ - ص ٢٩٨؛ ابن شداد، سيرة صلاح الدين،

ص ٧٥ ـ ص ٧٩؛ أبو شامة، الروضتين، جـ ٢، ص ٧٦؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ ١١، ص ٣٥٠. وعن أعداد جيوش صلاح الدين بوجه عام أنظر هاملتون أ. ر. جب، صلاح الدين الأيوبي ـ دراسات في التاريخ الإسلامي (حررها يوسف إيبش) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٣م، ص ١٥٤ ـ ص ١٧٨).

كان هذا حجم قوات الفرسان النظامية فقط. بيد أننا إذا وضعنا في حسباننا طريقة تكوين الجيوش الإسلامية (وغيرها) في ذلك الزمان، أمكننا أن نقترب أكثر من حقيقة حجم الجيوش التي استخدمها صلاح الدين في حطين. فمن المعلوم أن قوات الفرسان بتسليحها القوي كانت تمثل القوة الضاربة التي يمكنها حسم المعركة في ميدان القتال، إذ كان تأثير الفارس المدرع، آنذاك، أشبه بتأثير الدبابة في الحروب الحديثة. ومع هذا فإن الفرسان والقوات النظامية لم تكن تمثل كل الجيش، وإنما وجدت إلى جانب هذه القوات النظامية قوات مساعدة من المرتزقة، والعربان، والقوات المحلية التي كانت تدعم الجيوش بالخيالة الخفيفة والمشاة والقوات التي تشبه وحدات المهندسين في الجيوش الحديثة. ففي جيوش صلاح الدين كان التركمان، ولا سيما من قبيلة الياروقي، يشكلون قسماً كبيراً من القوات المساعدة التي تتألف من المرتزقة، كما كان بعض الأكراد يساهمون في تشكيل هذه القوات المساعدة إلى جانب بني جلدتهم العاملين في القوات النظامية. كذلك فإن أبناء القبائل العربية في بلاد الشام وفي بعض أقاليم مصر، يشكلون جزءاً من القوات الاضافية التي كانت تنضم إلى الجيوش في حالة الحرب (أنظر ما كتبه المقريزي عن أعداد الفرسان من عرب بني جذام العاملين في خدمة جيش صلاح الدين في مصر، الخطط، جـ ١، ص ٨٦م). وتحدثنا مصادر تلك الفترة كثيراً عن «الأجناد» الذين كانوا يشكلون القوات المحلية على ما نرجح، وكانت هذه القوات المحلية التي تشبه الحرس الوطني الحديث، تعتمد في قتالها على الرمح والسيف بشكل

أساسي (المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ ١، ص ٦٩؛ أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، جـ ١، ص ٢٥٨). وإلى جانب هؤلاء وأولئك وجدت القوات الأخرى من المتطوعين أو «المطوعة» على حد تعبير مصادر تلك الفترة. وكثيراً ما سجلت هذه المصادر التاريخية أن عدد أولئك المتطوعين كان يفوق أعداد الجيوش النظامية. ويغلب على الظن أن هؤلاء كانوا يندرجون ضمن قوات المشاة في الجيش. والواضح أن قوات المشاة كانت تلعب دوراً رئيسياً في حالات الحصار، هجوماً أو دفاعاً. وكانت تضم عدداً من أصحاب الحرف والصناع مثل «الحجارين»، و «النقابين»، و«الخراسانية» والجاندرية وغيرهم ممن تنوعت مهامهم أثناء الحصار (ذكر العماد الأصفهاني بعض هؤلاء في حديثه عن حصار حصن صهيون، الفتح القسي، ص ٢٤١ ـ ص ٢٤٣).

ولأن جيوش ذلك الزمان لم تعرف أسلحة الخدمات والتموين وما شاكلها من الجيوش الحديثة، فقد كانت الجيوش تخرج وفي ركابها التجار وأرباب الحرف والصناعات، فتقام الأسواق المؤقتة حيث يشتري الجنود لوازمهم، ويجدون من يقدم لهم الخدمات اليومية الأخرى.

هذه العناصر كلها كانت تشكل الجيوش التي تخرج للقتال. وبطبيعة الحال، كانت تمثل عبئاً كبيراً على الموارد البشرية للبلاد التي خرجت منها. وإذا ما تأملنا أعداد الجيوش التي خرجت من المنطقة العربية طوال فترة الوجود الصليبي، أدركنا مدى الخلل الذي أصاب البناء السكاني في هذه المناطق. كما أن الحروب نفسها كانت تتسبب في هجرات داخلية أو خارجية، وإلى تفريغ مناطق معينة من سكانها وتكدسهم في منطقة أخرى، كما أوضحنا من قبل. ونسوق مثالاً على هذا، ما حدث في مصر والشام عقب قيام دولة سلاطين المماليك. فقد دفعت الحروب الصليبية الكثيرة والمتعددة، وما نتج عنها من تخريب لاقتصاد بلاد الشام، بالكثيرين إلى

الهجرة إلى مصر التي زاد سكانها زيادة ملحوظة آنذاك. (أنظر قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي - عصر سلاطين المماليك (دار المعارف ١٩٨١م)، ص ٣٣ - ص ٣٥؛ أنظر كذلك E.Ashtor, A social and economic history of the Near East in the Middle Ages (London, 1976) pp. 286-291).

أما التأثير الاجتماعي للحروب الصليبية على المجتمع العربي، فقد بدا واضحاً بعد فترة قليلة من نجاح الحركة الاستيطانية الصليبية، ولم يلبث أن اتخذ شكله النهائي بعد انحسار موجة الغزو اللاتيني للأرض العربية. ولعل أبرز هذه المؤثرات هو إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية على أساس إقطاعي بحت. ذلك أن نظام الجيش الإسلامي الباكر كان قائماً على أساس إيديولوجي يرتكز على الجهاد كفرض عين على كل مسلم قادر عليه. ومن ثم كان الجيش الإسلامي في عهوده الأولى، يتخذ من الجهاد فلسفة وعقيدة يتم على أساسها تعبئة كل القادرين للعمل في الجيش، أي أن الجيش كان قائماً على مبدأ الشعب تحت السلاح Folk-in-arms على حد التعبير الحديث. بيد أن التطورات السياسية والاجتماعية والإدارية الناجمة عن توسع الدولة الإسلامية، واستيعابها لعناصر جديدة من الشعوب التي دخلت الإسلام، أدت إلى تطورات أخرى على الصعيد العسكري. ومنذ ذلك الحين بدأت العناصر الفارسية ثم التركية، تلعب دوراً هاماً في الحياة العسكرية، كما بدأ النظام الإقطاعي فضفاضاً غير محدد الملامح والأبعاد. وبدأت التطورات تأخذ مجراها صوب تكريس النظام الإقطاعي كأساس لبناء الجيوش الإسلامية. فإذا ما جاءت الحروب الصليبية، وما تطلبته من تعبئة شاملة، أثبت النظام العسكري القديم فشله. وبدأ قادة حركة الجهاد الإسلامي على محور الموصل - حلب من الزنكيين، يعيدون تكوين قواتهم العسكرية النظامية على أساس إقطاعي خالص، بمعنى تخصيص مساحة من الأرض الزراعية لأحد الأمراء، بحيث يقدم في مقابلها عدداً من الرجال وكمية من العتاد. وفي عصر نور الدين محمود كانت هذه الإقطاعات وراثية، كما كانت

هناك سجلات تبين عدد الرجال والعتاد الذين كان على كل أمير من الأمراء التابعين لنور الدين محمود أن يقدمهم. ويبدو أن صلاح الدين قد سار على نهج نور الدين، وأبقى الخاصية الوراثية للإقطاعات كما كانت زمن نور الدين. ومن الواضح أن الاقطاعات زمن صلاح الدين، لم تقتصر على الأرض الزراعية فحسب، وإنما كانت هناك هبات عينية ورواتب نقدية دورية عرفت باسم «الجامكية». ويبدو أن الجامكية في العصر الأيوبي، كانت وقفاً على من لا يملكون إقطاعاً. (أنظر ابن الأثير، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، ص ٣٠٨؛ ابن مماتي، قوانين الدواوين (تحقيق عزيز سوريال عطية)، ص ٣٥٤ ـ ص ٣٥٥؛ أبو شامة، الروضتين في أخبار الروضتين، جـ ١، ص ٢١٩؛ المقريزي، السلوك، جـ ١، ص ٦٥؛ هاملتون جب، صلاح الدين، ص ١٥٧ ـ ص ١٥٩).

وخلال العصر الأيوبي، الذي اتسم بكونه عصراً عسكري الطابع، جرت عدة تطورات على النظام الإقطاعي حتى اكتمل بشكله الذي عرفه عصر سلاطين المماليك. فقد قام الجيش المملوكي على أساس من العلاقات الإقطاعية المتدرج في سلم ثابت؛ إذ كان السلطان يمنح المملوك الذي يكتمل تدريبه ويدخل في زمرة الفرسان إقطاعاً من الأرض الزراعية تتزايد مساحته بشكل طردي مع ترقي الأمير المملوكي من «أمير عشرة» إلى «أمير مائة»، ثم «أمير ألف» أو غيرها من الرتب العسكرية الكبيرة. وكان الأمراء الكبار يملكون جيوشاً صغيرة يعولونها من إقطاعاتهم. ومنذ عصر السلطان «الناصر محمد بن قلاون» (النصف الأول من القرن الرابع عشر) خضع النظام الإقطاعي المملوكي لتطورات جوهرية. والجدير بالذكر أن العلاقات الإقطاعية في بلاد الشام ومصر تحت حكم سلاطين المماليك، كانت تختلف تمام الاختلاف عن العلاقات الإقطاعية في الغرب الأوربي، عشية الحروب الصليبية، وأثناءها، وبعد نهايتها. ففي فرنسا، مثلاً، كان ثمة سلم إقطاعي من السيادة والتبعية الإقطاعية (Vassalage) يكون القن أدناه،

ويكون الملك قمته. وبذلك نجد سادة إقطاعيين في هذا السلّم يدينون في الوقت نفسه بالتبعية لسادة أعلى منهم، مما كان يخلق مشكلة ولاء الفصل الإقطاعي، وهل تكون لسيده الأعلى (قمة السلم الإقطاعي) أم تكون لسيده المباشر؟ أما في دولة سلاطين المماليك (التي كانت الإفراز السياسي للحروب الصليبية)، فكانت تبعيّة الجميع للسلطان الذي كان بمثابة السيد الإقطاعي الأعلى والمباشر في الوقت نفسه. وفي هذا العصر فقد الاقطاع صفته الوراثية. وبينما تحول الإقطاع في أوربا إلى إقطاع وراثي؛ مما مكن لقيام أسرات إقطاعية قوية ناوأت الملكيات وسلبتها من حقوقها السياسية، وسلطاتها القضائية والمالية الشيء الكثير، فإن الإقطاع في عصر سلاطين المماليك، والذي بدأ وراثياً في أصله الأيوبي، ما لبث أن تحول إلى إقطاع شخصي بحت، وللسلطان وحده حق منحه أو انتزاعه؛ مما أدى إلى عدم قيام أسرات إقطاعية وراثية قوية على نحو ما حدث في الغرب الأوربي في العصور الوسطى. (أنظر حول هذا الموضوع: العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، ص ١٤٦ وما بعدها؛ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، جـ ٣، ص ٣٢٠؛ ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جـ ٩ ص ٤٣؛ ابن الصيرفي، إنباء الهصر بأنباء العصر، ص ٢٣ ـ ص ٢٤، ص ٣٣ ـ ص ٣٤؛ ابن أياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور (تحقيق محمد مصطفى)، جـ ٣، ص ٢٠ ـ ص ٢٢، ص ٢٣، ص ٣٧. عن الإقطاع في فرنسا العصور الوسطى أنظر Norman F. Cantor, The Medieval History (New York 1969) pp. 203-223 أنظر عن الإقطاع المملوكي سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص ٤٨ ـ ٥٢؛ قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، ص ١٩ ـ ص ٢٣؛ Ashtor, op.cit., pp. 283FF.).

وكان من الطبيعي في ظل النظام الاقطاعي المملوكي أن يكون المجتمع الخاضع لحكم سلاطين المماليك مجتمعاً طبقياً في علاقاته واتجاهاته

بشكل عام، وهو الأمر الذي انعكس بوضوح على كافة مظاهر الحياة المصرية والشامية آنذاك. بيد أننا يجب أن نضع في اعتبارنا حقيقتين هامتين؛ أولاهما أن الخاصية المتميزة لكل من بلاد الشام ومصر، جعلت طابع الحياة المصرية الاجتماعية يختلف عن الحياة الشامية الاجتماعية، على الرغم من أن الاتجاه الاجتماعي العام في كل من البلدين كان طابعاً إقطاعياً. والحقيقة الثانية أن سُنَّة التطور التاريخي جعلت شكل الحياة الاجتماعية في بداية عصر الحروب الصليبية يختلف عنه، بالضرورة، في نهايتها، سواء في مصر أو في الشام. ويجدر بنا أن نشير إلى أن دراسة الحياة الاجتماعية في منطقة مثل بلاد الشام، بشكل نمطي، أمر غاية في الصعوبة، بل ويكاد يكون ضرباً من ضروب المحال. والسبب في ذلك هو ذلك التنوع المحير في عناصر السكان، سواء من ناحية العنصر، أو من ناحية الديانة أو المذهب؛ مما يخلق بدوره تنوعاً مماثلاً في الأنماط الاجتماعية وقيم وسلوكيات وأخلاقيات كل جماعة. فضلاً عن أن التنوع التضاريسي والمناخي لبلاد الشام، والأسس المختلفة لاقتصاديات المناطق الجبلية والسهلية والساحلية والصحراوية، ترك أثراً لا يستهان به في شكل العلاقات الاجتماعية، على الرغم من أن الدولة المملوكية التي حكمت هذه المناطق، اعتمدت على النظام الإقطاعي كدعامة أساسية من دعامات الحكم.

وعلى الرغم من هذه المحاذير، فإننا نستطيع القول بأن البناء الطبقي في المجتمع العربي الإسلامي الذي خضع لحكم سلاطين المماليك، يندرج تحت وصف ابن خلدون بأنه «سلطان ورعية». (المقدمة، ص ١٨٣) ويعني هذا أن المجتمع انقسم إلى طبقتين رئيستين: الحاكم، والرعية. أي أن السلطان وجهازه الحاكم بجناحيه العسكري والمدني كانوا يشكلون طبقة، على حين كان أبناء الرعية بشتى طوائفهم، يشكلون طبقة أخرى أدنى. وبينما كانت الطبقة المحكومة تكد وتكدح وتنتج، كانت الطبقة الحاكمة تستأثر بنتاج عمل المحكومين الذين لا يترك لهم سوى الفتات. ومع تسليمنا بوجود

الفوارق التي تفصل بين الشرائح الاجتماعية داخل كلٍ من هاتين الطبقتين، فإن واقع المجتمع في مصر والشام آنذاك يشي بأن كلاً منهما عاشت حياتها بمعزل عن الأخرى. ولم تكن العلاقة بين السلطان والرعية قائمة على أساس من الحقوق والواجبات المتبادلة؛ فإن ذلك كان أبعد ما يكون عن مفاهيم أولئك الحكام الذين أفرزتهم ظروف العالم العربي الإسلامي في مواجهة الصليبيين (ثم مواجهة المغول الذين كان خطرهم أقل لأنهم سرعان ما ذابوا في العالم العربي الإسلامي، كما أنهم لم يكونوا يشكلون تحدياً حضارياً مثل التحدي الصليبي). وكان على الرعية أن تقدم ثمار عملها إلى الحاكم، على حين لم تكن حكومة المماليك تلتزم تجاه رعاياها بمسؤوليات عامة في مجالات الصحة والتعليم والتغذية . . . وغيرها.

كان هذا هو تأثير الحروب الصليبية على البنية الطبقية للمجتمع العربي الإسلامي. ومن الواضح أن هذا الجانب يرتبط بنتائج أخرى سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية أتت بها الحروب الصليبية. والواقع أن الأسباب والنتائج في الحروب الصليبية (كما هي في أية ظاهرة تاريخية أخرى) ترتبط ببعضها البعض وتتشابك بحيث يستحيل أن نعالجها بشكل يفصل بين كل جانب والآخر. وعلى أية حال، فإن التأثيرات الاجتماعية للحروب الصليبية لم تتوقف عند حد إعادة صياغة علاقات القوى الاجتماعية صياغة إقطاعية، وإنما تعدت ذلك إلى المثل والقيم وأخلاقيات المجتمع من ناحية، والعلاقات بين الطوائف المختلفة داخل المجتمع من ناحية أخرى.

وفيما يتعلق بالتأثير الذي تركته الحروب الصليبية على مُثُل المجتمع العربي وأخلاقياته، فإنه ينبغي أن ننبه إلى أن هذه الحروب الطويلة المرهقة، كانت مثل أية حروب أخرى من حيث تأثيراتها السلبية على المجتمع الذي يخوض أبناؤه غمار هذه الحرب. والناظر في التراث الأدبي لتلك الفترة يسترعي نظره للوهلة الأولى بعض القيم والأخلاقيات والمُثُل الاجتماعية

التي دارت حولها أشكال الإبداع الأدبي من ناحية، كما يسترعي انتباهه شيوع ألوان من الأدب لم تكن معروفة على نطاق واسع قبل عصر الحروب الصليبية من ناحية أخرى. ومن المسلم به أن النتائج والآثار السلبية التي تنجم عن الحروب لا تظهر فجأة، كما أنها لا تختفي وتزول بانتهاء هذه الحروب، وإنما تتخذ لنفسها شكل تيار إجتماعي/أخلاقي غير مباشر، ومستمر في الوقت نفسه. ويصدق هذا القول بدرجة كبيرة على المجتمع العربي/الإسلامي أثناء الحروب الصليبية وبعدها.

لقد وقعت أحداث الحملة الصليبية الأولى في زمن كان العالم العربي الإسلامي يعاني من شرور التمزق والتشرذم السياسي، بحيث فشل في تحدي الموجة الصليبية الأولى، على الرغم من موارده الهائلة بشرياً واقتصادياً، ومرت حوالي خمسين سنة قبل أن يفيق المسلمون على حقيقة ما حدث، ويستوعبوا الضربة الأولى ويعيدوا تنظيم أنفسهم لمواجهة طويلة معذبة. هذه الحقيقة كانت لها انعكاساتها على جماهير المسلمين؛ فقد شعروا بمدى عجز الحكام. وامتلأت نفوس الناس في كل مكان بمشاعر الغضب والإحباط والمرارة. وحين أدرك المسلمون أن الصليبيين قد جاءوا إلى المنطقة العربية ليستوطنوها، شاعت روح من التقوى السلبية والتدين الهروبي الذي هو أقرب ما يكون إلى الرهبنة. وبدأت حركة التصوف في الانتشار كملاذ من شرور الدنيا التي باتت واضحة من خلال عجز حكام المسلمين وجيوشهم، وهاجر عدد كبير إلى مكة والمدينة قانعين بذلك عوضاً عن متاعب الجهاد. وقد اعتمد صلاح الدين الأيوبي على الصوفية في إذكاء حماسة المقاتلين وفي محاربة التشيع حقاً، ولكن الاتجاه العام للتيار الصوفي أخذ مظهراً سلبياً لم يلبث أن تجلى بوضوح خلال عصر سلاطين المماليك، حين انقسم الصوفية إلى فرق عديدة، منهم بعض المجاذيب والدراويش الذين اشتهروا بأفعالهم الغريبة التي زعموا أنها من الدين (المقريزي، الخطط جـ ٢، ص ٤٣٢ ـ ص ٤٣٣؛ سعيد عاشور، المجتمع المصري،

ص ١٦٢ ـ ص ١٧٥). وفي تصورنا أن هذه الحركة كانت هي الافراز السلبي للحركة الصليبية. وعلى الرغم من أن جذور التصوف كانت موجودة في المجتمع العربي الإسلامي قبل ذلك، فإن اتساع نطاقها وانتشارها على هذا النحو، والتدهور الذي شابها، كان تعبيراً عن مجتمع يعاني من ضغوط حياته اليومية وعدم وجود ما يشده نحو المستقبل. لقد شاعت روح من التدين الجاهل في أوربا قبل الحروب الصليبية وأثناءها، بيد أن البابوية التي كانت نتاجاً لحركة الإصلاح الجريجورياني، نجحت في توجيه هذا التدين الذي انتشر بين العلمانيين صوب حركة عسكرية موجهة ضد المسلمين، وهو الأمر الذي كان من أهم أسباب نجاح الحركة الصليبية في أطوارها الأولى. وعلى الجانب الآخر كانت الحركة الهروبية التي اتخذت لنفسها رداء الدين ومسوح الصوفية في العالم الإسلامي، من أهم أسباب النجاح الصليبي في الاستقرار والتوسع خلال السنوات الخمسين الأولى.

ففي هذا العصر الذي شهد أول هزيمة كبرى للمسلمين، شاعت أنباء الرؤى والأحلام التي يرى النائم فيها النبي (عليه الصلاة والسلام)، أو الخضر، أو أحد الأولياء الصالحين. وطفق المسلمون بتأثير ما أصابهم من خطوب الحروب الصليبية ومصائبها، يتكلمون عن القيامة وعلاماتها، كما أخذوا يتناقشون حول الجنة وما فيها من نعيم.

بيد أن الحقيقة التاريخية تقتضي منا القول بأن هذا التيار السلبي قد عارضه تيار إيجابي، كان هو البذرة التي نمت منها شجرة الجهاد. فقد شن عدد من الفقهاء هجومهم القاسي على الصوفية الذين أرادوا أن يصرفوا الناس عن واجب الجهاد ضد الصليبيين. فقد أدان الشيخ تقي الدين بن تيمية المسلمين بأنهم «... قد وهنوا وفشلوا، وغفلوا وكسلوا، ولزموا الحيرة، وعدموا الغيرة...». ولم يكن ابن تيمية وحيداً في هذا، فقد أثار تدفق اللاجئين إلى المقاطعات الإسلامية في أعقاب الغزو الصليبي، مشاعر

الاستياء ضد القيادة الإسلامية. وفي البداية علت أصوات الاستياء على منابر المساجد في صلاة الجمعة، وسرعان ما لقيت الحركة تأييداً شعبياً جارفاً جعل من الجهاد ضد الكفار صيحة التجمع للقوات الإسلامية. وحينذاك انقشع الغبار الذي تراكم عبر الأجيال على مفهوم الجهاد، ودبجت الرسائل عن قدسية بيت المقدس. وقامت المدارس والعلماء والفقهاء بخلق مناخ للرأي العام، فرض على الحكام أن يبدأوا الجهاد ضد الصليبيين. ومن هذا الجو برزت قيادة البيت الزنكي ثم البيت الأيوبي ثم سلاطين المماليك، الذين كانوا تجسيداً للدولة العسكرية التي حلت محل الدولة الثيوقراطية، كنتاج سياسي للحروب الصليبية.

ومن ناحية أخرى، كانت الحروب استنزافاً للموارد، وجهود الحكام، بحيث صارت الموارد كلها موجهة لخدمة هذا الغرض؛ فلم يكن ثمة اهتمام بالزراعة أو الصناعة، كما أن سلسلة المجاعات والأوبئة الناجمة عن قلة المحصولات الزراعية، في غالب الأحوال، أخلت بالبناء الاجتماعي، بحيث لحق كثيرون بالفقراء والمعدمين الذين فشلوا في ضمان قوت يومهم، على حين ازداد بعض فئات التجار وموظفي الحكومة ثراء من جراء تحكمهم في النظام المالي والضريبي، أو احتكارهم لبعض البضائع ولا سيما الغلال.

ونتيجة لهذا شاعت في المجتمع أخلاقيات الحزن والاستسلام، وانتشرت بينهم روح العجز والاعتقاد في الخرافات والمعجزات، وهو أمر تكشف عنه تلك الطائفة الكبيرة من أخبار المعجزات والخوارق التي تناولها مؤرخو العصر الأيوبي وعصر سلاطين المماليك باعتبارها حقائق تاريخية. ومن ناحية أخرى ظهرت أصداء حال الحزن والاستسلام في أنماط التأليف الأدبي لتلك العصور، ولا سيما الشعر الذي ظهرت فيه قصائد طويلة في غرض جديد هو الاستغاثة بالله والرسول، والتوسل والتضرع برفع المعاناة.

كذلك انتشرت أمراض إجتماعية كثيرة في عصر الحروب الصليبية،

وتجلت كظاهرة اجتماعية خطيرة في عصر سلاطين المماليك. فقد كانت الدعارة من أكثر المهن رواجاً وتنظيماً، وكانت الدولة تتقاضى عن هذا النشاط ضرائب محددة في عصر سلاطين المماليك؛ فقد كانت هناك «ضامنة المغابن» التي تعتبر بمثابة نقيب مسؤول عن نشاط المطربات والمقرئات وبنات الليل، وعليها أن تؤدي للدولة مبلغاً معيناً تتولى جبايته من الخاضعات لإشرافها. كذلك انتشر الشذوذ الجنسي في ذلك العصر بدرجة كبيرة وخطيرة. والشذوذ الجنسي من أخطر الأمراض الاجتماعية، لأنه إذا لم يكن من أسباب الانهيار الاجتماعي، فهو على الأقل من أهم مظاهر هذا الانهيار. ولعل مرجع تفشي هذا المرض الاجتماعي، هو أن القوات الرئيسية في الجيوش الإسلامية كانت تتألف من جيوش تغيب طويلاً في ميادين القتال، كما أنها كانت تشتبك في سلسلة متوالية من الحروب تحول بين أفرادها وبين الاستقرار اللازم لحياة الأسرة. كما أن جزءاً لا بأس به من الجيوش كان من المرتزقة الذين يبيعون سيوفهم للحكام، ويعيشون على المغامرة والحرب بحيث لا يمكنهم الزواج والتآلف مع الحياة الأسرية. وكان صدى ذلك هو شيوع شعر الغزل بالمذكر في نتاج العصرين الأيوبي والمملوكي. وإذا كان هذا النوع من شعر الغزل قد عرف في مرحلة سابقة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فالواضح أنه في عصر الحروب الصليبية أمسى نمطاً شائعاً من أنماط التأليف الأدبي، على حين كان في الفترة السابقة وقفاً على بعض الشعراء الذين اشتهروا بالخلاعة والمجون مثل أبي نواس. (أنظر عن هذا الموضوع: المقريزي، السلوك جـ ٢، ص ٦٦١، ص ٦٦٢؛ الخطط، جـ ٢، ٣٤، ص ١٦٩؛ السخاوي، التبر المسبوك في ذيل السلوك، ص ١٠٣ ـ ص ١٠٤؛ سعيد عاشور، المجتمع المصري، ص ٢٢٨ ـ ص ٢٢٩؛ محمد سيد كيلاني، الحروب الصليبية وأثرها في الأدب العربي في مصر والشام، مكتبة مصر ١٩٤٩، ص ٣٤ ـ ص ٥١).

ومن أهم نتائج الحروب الصليبية على الصعيد الاجتماعي، أنها

زرعت بذور الشك والمرارة في نفوس المسلمين تجاه المسيحيين الذين عاشوا دهراً طويلاً في كنف المجتمع العربي الإسلامي، وساهموا في بناء الحضارة العربية الإسلامية. وكانت بعض طوائف المسيحيين في بلاد الشام عوناً للصليبيين على المسلمين، ولكن ذلك جعل الحكام والناس ينظرون إلى كافة الطوائف المسيحية نظرة ملؤها الشك والريبة في جميع أرجاء العالم الإسلامي. ففي مصر لم يكن من المتوقع، حين بدأت الحروب الصليبية، أن يمدّ الأقباط يد المساعدة للغزاة اللاتين بسبب الخلافات المذهبية التي أوجدت تراثاً ضخماً من العداء بين الطرفين. كما أن الأقباط لم يكونوا رجال حرب حتى يمكنهم أن يقدموا مساعدة ذات بال للصليبيين. كذلك عانى الأقباط من احتلال الصليبيين لبيت المقدس حين منعوهم من الحج باعتبارهم هراطقة، وتحولت الكنائس القبطية إلى كنائس لاتينية في المرات التي إحتل فيها الصليبيون دمياط، كما أنهم خربوا الكنائس القبطية في هجماتهم المتكررة على مصر. وعلى الرغم من هذا، فإن حقيقة أن البعض تعاون مع الصليبيين، أو تعاطف معهم، كما تشير بعض المصادر في حديثها عن حملة لويس التاسع على مصر، وحقيقة تخوف السلطات الحاكمة من اتصال المسيحيين المحليين بالصليبيين على نحو ما حدث في بلاد الشام، ثم الأهوال التي ارتكبها الصليبيون الذين حاربوا باسم المسيحية ـ كل هذا أوجد في العالم الإسلامي كله مشاعر تفيض بالمرارة ضد المسيحيين، تولدت عنها في بعض الأحيان ردود فعل عنيفة. والحق أن الحروب الصليبية لم تفعل شيئاً للمسيحيين المصريين سوى استنفار مشاعر الكراهية ضدهم وزرع بذور عدم الثقة المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين. (قاسم عبده قاسم، أهل الذمة، ص ٩٠ ـ ص ٩٤؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ٢، ص ١٢٢٤ ـ ص ١٢٢٥؛ المقريزي، السلوك، جـ ٣، ص ١٠٦ ـ ص ١٠٧، وما بعدها؛ Atiya, A.S., The Crusades in the Later Middle Ages (London 1938) pp. 359-369).

أما في بلاد الشام، فإنه من بين الطوائف المسيحية الكثيرة التي وجدت في هذه البلاد، لم تكن هناك طائفة أقرب إلى الصليبيين من الطائفة المارونية. لقد كانت هذه الطائفة أشبه بقطعة من التاريخ ترسبت في وديان لبنان وجباله، إذ كان أفرادها يعتنقون إحدى العقائد الكثيرة التي مزقت الكنيسة المسيحية في القرن السابع. وفي سنة ١١٨٤ تقبل المارونيون الخضوع لسيادة روما، ومن خلال عصر الحروب الصليبية كانت هذه الطائفة مصدر خطر كبير على المسلمين والعرب طوال عصر الحروب الصليبية، فقد كان بوسعهم تجنيد أربعين ألف مقاتل لمساعدة الصليبيين. والحقيقة أن فترة الحروب الصليبية كانت هي العصر الذهبي للموارنة، فقد ازدادت أعداد كنائسهم وأديرتهم، ونعموا بحماية الصليبيين لهم. (أحمد رمضان، المجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، (القاهرة ١٩٧٧م)، ص ٦٢ ـ ص ٦٤)؛ محمود الحويري، الأوضاع الحضارية في بلاد الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من الميلاد (دار المعارف ١٩٧٩م)، ص ٨٨ ـ ص ٩٢؛ علي السيد علي؛ المجتمع المسيحي في بلاد الشام في في عصر الحروب الصليبية (رسالة ماجستير غير منشورة ـ جامعة القاهرة ١٩٧٩م)، ص ٣٣ ـ ص ٣٥؛ أنظر أيضاً William of Tyre, (English translation), II, pp. 459 F., Cahen, C. la Syrie du Nord à L'épau que des Croisades (Paris 1940), pp. 192-193).

وعلى الرغم من أن غالبية المسيحيين الشرقيين في بلاد الشام، قد عانوا من الاحتلال الصليبي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين، فإن العلاقات الاجتماعية بين المسلمين والمسيحيين قد تأثرت بالوجود الصليبي بشكل مباشر. حقيقة أن بعض المسيحيين الشرقيين قد حاربوا الصليبيين، كما أن الفرنج اللاتين قد استولوا على كثير من الكنائس الشرقية وحولوها إلى كنائس كاثوليكية، ولكن تبقى الحقيقة القائلة بأن العلاقات بين العناصر المسلمة والمسيحية في مجتمع بلاد الشام لم تعد إلى سابق عهدها، حيث كان

المسيحيون قبل عصر الحروب الصليبية ينعمون بالتسامح كأهل ذمة في رحاب المجتمع الإسلامي. وربما كان للحماسة الدينية التي تأججت في صدور المسلمين، بفعل الدعوة للجهاد، أثرها في المضايقات التي تعرض لها مسيحيو الشام في فترة الحروب الصليبية. وفي عصر سلاطين المماليك زاد معدل الاضطهاد ضد المسيحيين وغيرهم بسبب طبيعة الحكم المملوكي، وحرص السلاطين على اتخاذ صورة المدافعين عن الإسلام من ناحية، وبسبب المعارك الضارية التي خاضها السلاطين ضد الصليبيين حتى قضوا عليهم في بلاد الشام، ثم في قبرص ورودس من ناحية أخرى.

ومن ناحية أخرى، أدت الحروب الصليبية إلى اختلال علاقات القوى الاجتماعية في بعض المناطق؛ إذ تحول المسلمون إلى أقليات في بعض المناطق نتيجة للهجرات الضخمة التي نتجت عن المذابح والأهوال التي أعقبت الغزو الصليبي، كما أن بعض المسلمين قد آثروا الارتداد عن دينهم واعتناق المسيحية خوفاً على حياتهم، مثلما حدث في جزاعة التي أعلن قاضيها اعتناقه للمسيحية وتبعه في ذلك أربعمائة من المسلمين عقب استيلاء الصليبيين على المدينة. وعلى الرغم من هجرة كثيرين من المسلمين من المناطق التي استولى عليها الصليبيون، فليس هناك شك في أن الأرستقراطية المسلمة والمثقفين المسلمين كانوا غالبية المهاجرين، حيث بقي الفلاحون والمهنيون والتجار. وبعد أن انحسرت موجة المذابح الأولى عاد الكثيرون إلى مواطنهم. بيد أن هذه الجماعات الإسلامية كانت عبارة عن أقليات في وسط مسيحي قوامه المسيحيون المحليون والصليبيون. ولا شك في أن المسلمين وجدوا أنفسهم في موقف حرج كأقلية محتقرة وغير موثوق بها بالنسبة للفرنج، ولكنهم ظلوا مع ذلك يعملون في المزارع والصناعات والمتاجر داخل المناطق الصليبية.

لقد كان الريف كله مسلماً، إذ استمرت المجتمعات القروية

الإسلامية كما هي تحت الحكم الصليبي، كما بقيت الخلايا الاجتماعية الأساسية كما هي، على الرغم من أن الدولة الإسلامية كانت قد فقدت سيادتها وسطوتها. وتركزت الحياة في القرى حول المساجد الصغيرة، واستمر القضاة والفقهاء يباشرون خدماتهم الدينية وغير الدينية، لأنه لم يكن ممكناً الاستغناء عنهم في شؤون الميراث والزواج؛ أما علاقة أهل الريف المسلمين بالصليبيين فكانت علاقة المُسْتَغَل بالمُسْتَغِل.

ويرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الكيان الصليبي الذي يضم أقلية من المستوطنين وسط محيط بشري معادٍ. كانت موارد الصليبيين البشرية ضئيلة للغاية، وكانت تلك هي مشكلتهم الكبرى. وفي الوقت نفسه، تعين عليهم أن يعيشوا في حال مواجهة وترقب وحذر دائمة، مما فرض عليهم توظيف كل القادرين على القتال في خدمة الغرض العسكري. ومن ثم ظلت الأقليات الإسلامية في المناطق الصليبية، تقوم بعمليات الإنتاج الزراعية والصناعية، فضلاً عن دورهم الهام في المبادلات التجارية. بل إن الصليبيين استعانوا ببعض المسلمين للعمل كقوات مساعدة في جيوشهم، وهو أمر يتمشى مع التقاليد العسكرية التي كانت تسمح باستخدام المرتزقة في جيوش ذلك الزمان. ومن المهم أن نشير أن هذه الأقليات الإسلامية كانت تكنّ مشاعر العداء والكراهية للصليبيين، وكان المسلمون في المناطق الصليبية يقومون بما يمكن أن نضعه في عداد أعمال المقاومة، على حد تعبيرنا المعاصر، فقد ذكر أسامة بن منقذ (الاعتبار، ص ٨٢) أن المسلمين من سكان ريف عكا، كانوا يخفون الأسرى المسلمين ويعملون على وصولهم إلى المناطق الإسلامية سراً. وتحفل مصادر عصر الحروب الصليبية بكثير من الأمثلة التي تؤكد ما ذهبنا إليه. ومن الطبيعي أن يتمسك أبناء الأقليات الإسلامية في الأقاليم الخاضعة للصليبيين بهويتهم الحضارية وشخصيتهم الاجتماعية في مواجهة الكثرة الصليبية/المسيحية (يوشع براور، عالم الصليبيين، ص ٩٨ ـ ص ١٠٠؛ علي السيد علي، المجتمع المسيحي،

ص ٤٧ ـ ص ٥٠؛ علية الجنزوري، إمارة الرها الصليبية (القاهرة ١٩٧٦م)، ص ٣٤١؛ ابن جبير، ص ٢٧٦ ـ ص ٢٧٩، ص ٢٩١).

وإذا كنا قد أشرنا إلى التأثيرات السكانية والاجتماعية للحروب الصليبية، فإننا ينبغي أن نتناول التأثيرات السياسية لهذه الحروب، مع تسليمنا بأن التأثيرات الناجمة عن الحروب الصليبية تتداخل مع بعضها البعض في علاقة سببية متشابكة، بدرجة يصعب معها فصل الأسباب عن النتائج، وبحيث يصعب تحديد أيها أسبق في الوجود، وأيها كان سبباً في حدوث الآخر أو نتيجة له. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون العامل السياسي بارزاً في أحد مستويات المعالجة، بحيث يكون محور البحث الأساسي. على حين يكون العامل الاقتصادي هو المحور الرئيسي في مستوى آخر، ويكون العامل الاجتماعي محوراً رئيسياً في مستوى ثالث. . . وهكذا.

على أية حال، فإن التأثيرات السياسية تبرز واضحة جلية في اختفاء الخلافة الفاطمية من الوجود، كنتيجة مباشرة للصراع الإسلامي/الصليبي، على الرغم من تسليمنا بأن عوامل التدهور والاضمحلال كانت تنخر في كيان هذه الخلافة قبل الحروب الصليبية. كما تتجلى هذه التأثيرات السياسية في تدهور الخلافة العباسية بحيث اختفى أي دور فعال لها في المواجهة الصليبية، على حين ذابت قوى السلاجقة، حماة الخلافة، في الموجات الصليبية الأولى. وفي تصورنا أن الحروب الصليبية قد أنهت وجود الدولة الثيوقراطية التي يقودها خليفة ذو سلطة روحية (كما كان حال الخلافة العباسية المتأخرة والخلافة الفاطمية، على الرغم من النشاط العسكري لكل من الخلافتين) لتحل محلها الدولة العسكرية الطابع التي يقودها قائد عسكري محارب من طراز صلاح الدين الأيوبي أو الظاهر بيبرس وأمثالهما من سلاطين الأيوبيين والمماليك. لقد كانت الدولة الأيوبية ذات الطابع العسكري البحت، والدولة المملوكية التي جاءت استمراراً لها، هي النتاج

السياسي الرئيسي للحروب الصليبية... ورب قائل بأن الدولة العربية الإسلامية منذ بدايتها، كانت دولة ذات نشاط عسكري واسع، وأن الخلفاء الأمويين كانوا غالباً قادة عسكريين، كما أن الدولة الأيوبية والدولة المملوكية لم تخل من الجانب الروحي، وهذا أمر حقيقي. ولكن النظرة الفاحصة تكشف عن أن الدولة العربية الإسلامية الباكرة كانت في حال صعودها تشيد الحضارة العربية الإسلامية، وكان النشاط العسكري جانباً هاماً من جوانب هذا النشاط، بيد أنه لم يكن هو الأساس الذي قامت عليه مؤسسات الدولة وعلاقات الحاكم بالمحكوم، وإنما قامت هذه المؤسسات والعلاقات على أساس أن الخليفة هو الإمام الأكبر الذي يخلف الرسول (عليه الصلاة والسلام) في حفظ الدين وتنظيم علاقات الأمة. ولكن العدوان الصليبي (إلى جانب كثير من عوامل الإنهاك الداخلي الأخرى) أثبت أن هذه القيادة السياسية الروحية لا تكفي لحماية العالم العربي الإسلامي؛ ومن ثم برزت الدولة العسكرية التي يقودها محارب قوي يستند إلى واجهة من التأييد الشرعي من الخلافة. وفي هذه الدولة تمت صياغة العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أساس توجيهها صوب العمل العسكري دفاعاً عن دار الإسلام.

حقيقة أن الخلافة العباسية لم تسقط بنفس السرعة التي سقطت بها الخلافة الفاطمية وظلت موجودة حتى قضى عليها الهجوم المغولي سنة ٦٥٨هـ، ولكنها كانت قد فقدت أي وجود حقيقي فعال لوجودها، كما أن السلاجقة الذين كانوا يمثلون القوة الضاربة لهذه الخلافة، قد ذابوا في خضم الصراع ضد الموجات الصليبية الأولى، بحيث لم يبق لهذه الخلافة سوى ظل باهت من مجد غابر وسيادة ماضية، فإذا ما طرقتها جيوش المغول سقطت في سرعة تتفق وحقيقة خوائها الداخلي.

لقد بدأت الخلافة العباسية منحنى تدهورها منذ فترة طويلة. وبدا

ضعف الخلافة واضحاً من خلال تلك الكثرة من الحركات الثورية الداخلية التي أنهكت موارد الدولة مثل حركة «بابك الخرمي» وثورة الزنج، وثورة القرامطة التي هزت أركان الخلافة طوال القرن التاسع الميلادي. وفي القرن العاشر صار الخلفاء العباسيون ألعوبة في أيدي الأمراء الأتراك، بل إن كبيرهم الذي اتخذ لقب «أمير الأمراء» بات هو صاحب السلطة الفعلية في الدولة. وفي غضون القرنين العاشر والحادي عشر برزت النتائج السياسية لضعف الدولة العباسية من خلال الحركات الانفصالية، وقيام الأسرات الحاكمة المستقلة في الشرق والغرب.

ومن ناحية أخرى، نجح الفاطميون في سنة ٩٦٩م في الاستيلاء على مصر، وبذلك صارت هناك خلافة شيعية منافسة عاصمتها القاهرة، ونفوذها يمتد على مساحة كبيرة من الأرض العربية في الشرق. وعلى مدى قرنين من الزمان (٩٦٩ - ١١٧١م) ظل العالم الإسلامي نهباً للنزاع بين القاهرة الشيعية وبغداد السنية. وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر بلغ الصراع بين الخلافتين ذروته؛ إذ حاول كل من الخلافتين القضاء على الخلافة الأخرى. وحين أيد الفاطميون جهود «البساسيري» الذي أعلن خضوع بغداد للخليفة الفاطمي في القاهرة، استنجد الخليفة القائم بأمر الله العباسي بطغرل بك زعيم السلاجقة الذي دخل بغداد في سنة ١٠٥٥م، حيث استقبل استقبال الفاتحين، وقضى على حركة البساسيري وقتله؛ وبذلك حل السلاجقة السنيون محل البويهيين الشيعة في الوصاية على الخلافة العباسية. وهكذا صار الخليفة العباسي مجرد حاكم روحي ورمز ديني، على حين صار السلطان السلجوقي هو الحاكم العلماني الفعلي للدولة العباسية (أنظر: ابن ميسر، أخبار مصر (نشره هنري ماسيه. القاهرة ١٩١٩)، جـ ٢، ص ٨؛ ابن العديم، زبدة الطلب من تاريخ حلب (تحقيق سامي الدهان. دمشق ١٩٥٤)، جـ ١، ص ٢٧٥؛ المقريزي، الخطط، جـ ١، ص ٥؛ ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة، جـ ٥، ص ١١ - ص ١٢؛

ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٨٧؛ جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام والعراق، ص ٩٨ ـ ص ١٠٠؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ١، ص ٧٨ ـ ص ٨١).

وقد استطاع أولئك السلاجقة أن يستولوا على كثير من الأملاك البيزنطية، ثم توجوا انتصاراتهم بتدمير الجيش البيزنطي وأسر الامبراطور رومانوس الرابع الذي كان يقود الجيش بنفسه في معركة مانزكرت (ملازكرد) سنة ١٠٧١م. ومنذ ذلك الحين كان السلاجقة هم القوة الإسلامية النشطة التي استطاعت أن تستولي على معظم أملاك بيزنطة. ولكن وفاة السلطان السلجوقي ملكشاه جاءت إيذاناً بتفكك الامبراطورية الشاسعة الأرجاء التي بناها السلاجقة؛ وإذا ما حلت سنة ١٠٩٦م كانت إمبراطورية السلاجقة قد انقسمت إلى خمس ممالك سلجوقية متنافسة، ثم ما لبث التنافس أن أدى إلى تدهور نفوذ السلاجقة وسلطانهم.

وعند قدوم الحملة الصليبية الأولى كانت إمبراطورية سلاجقة فارس قد دخلت في سلسلة طويلة من النزاع والحروب الأهلية، وقد ساعد هذا الموقف على نجاح هذه الحملة بسبب الموقف السلبي الذي اتخذه السلطان بـرقياروق تجاه الغزو الصليبي. وقد ذاب السلاجقة في أحداث الفترة الصليبية الباكرة تاركين الخلافة العباسية تمضي في طريقها المحتوم (أنظر حول هذا الموضوع: ابن العديم، زبدة الطلب، جـ ٢، ص ١٧٦؛ ابن الأثير، الكامل، جـ ١٠، ص ٤٩٦ ـ ص ٥١٠؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٨٥ ـ ص ١٨٧؛ عاشور، الحركة الصليبية، جـ ١، ص ١١٣ ـ ص ١٢٠؛ عبد الغني محمود عبد العاطي، السياسة الشرقية للإمبراطورية البيزنطية في عهد الامبراطور اليكسيوس كومنين (رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة المنصورة ١٩٨١م)، ص ١٦٨ ـ ص ١٧٦؛

(Fadil, S.M., The decline of the Saljuki empire, Calcutta 1938 p. 104.

أما الخلافة الفاطمية فيتمثل فشل قادتها الأكبر تجاه الصليبيين في أنهم لم يفهموا حقيقة الغزو الصليبي، ولم يروا فيه سوى أداة تمكنهم من سحق السلاجقة الذين كانوا الأداة العسكرية للخلافة العباسية. وفي رأي بعض الباحثين أن الامبراطور أليكسيوس كومنين نصح قادة الجيوش الصليبية، حين التقوا به في القسطنطينية، أن يتحالفوا مع الفاطميين ليكونوا عوناً لهم ضد السلاجقة. ويبدو أن الصليبيين قد أخذوا بنصيحة الإمبراطور البيزنطي فأرسلوا سفارة إلى القاهرة أثناء حصارهم لنيقية. ومن ناحية أخرى كان الوزير الأفضل شاهنشاه ابن بدر الجمالي، صاحب السلطة الفعلية في مصر آنذاك، يعتقد أن الجيوش الصليبية إنما جاءت إلى الشرق لمساعدة الإمبراطور البيزنطي. وفكر من ناحيته في إقامة نوع من التحالف مع قادة هذه الجيوش لتقسيم بلاد الشام بين الفاطميين والصليبيين بحيث تكون أنطاكية هي خط التقسيم. وفي أثناء حصار أنطاكية في بداية سنة ١٠٩٨م، استقبل الصليبيون سفارة فاطمية تعرض عليهم مشروع التقسيم باسم الخلافة الفاطمية. ولكن هذا المشروع الذي كان يناقض الأهداف الصليبية، والذي كان يكشف في الوقت نفسه عن قصور الوعي السياسي لدى الفاطميين لم يؤد سوى إلى إدراك الصليبيين لمدى التمزق السياسي والمذهبي الذي يعاني منه العالم الإسلامي. وقد عبر ابن الأثير عن وجهة نظر فريق من المسلمين جعلهم التصرف الفاطمي يعتقدون أن الفاطميين هم الذين استدعوا الفرنج لكي يقيموا في بلاد الشام دولة حاجزة بين الفاطميين والسلاجقة المدافعين عن الخلافة العباسية.

وبعد أن تمكن الصليبيون من الاستيلاء على أنطاكية، بدأت حقيقة نواياهم تتكشف أمام الخلافة الفاطمية، فقد طردوا السفارة الفاطمية من أنطاكية، وأعلنوا أنهم في الطريق إلى بيت المقدس. بل إن فكرة غزو مصر وإخضاعها للسيادة الصليبية راودت أحلام قادة الحملة الأولى، فعقدوا مجلساً حربياً في الرملة طرحوا فيه مشروع غزو مصر، ولكن ضآلة الجيش

الصليبي حالت دونهم والقيام بهذه المجازفة (أنظر:

Anonymos, Deeds of the Franks and other pilgrims to Jerusalems (ed. R. Hill, London 1962) pp. 37-38; Archive de l'Orient Latin, Tom.I, pp. 162-163; Robert the Monk, Historia Hierosolimitana, RHC, Hist. Occ.III, Paris 1866, pp. 791-792; Runciman, A hist. of the Crusade, New York 1964), vol.I, pp. 229-230, p. 267, p. 279.

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ ١٠، ص ٢٧٣ - ٢٨٣؛ ابن ميسر، أخبار مصر، جـ ٢، ص ٣٨؛ ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٥).

وفي ٧ يونيو سنة ١٠٩٩م بدأ الحصار الصليبي لمدينة بيت المقدس، وفي منتصف يوليو من السنة نفسها تمكنت القوات الصليبية من اقتحام المدينة. وسالت دماء المدافعين عن المدينة وسكانها في المذبحة الرهيبة التي ارتكبتها السيوف الصليبية، ومع الدماء التي أريقت، أريقت الأوهام الفاطمية عن التحالف مع الفرنج ضد السلاجقة. وعلى الرغم من أن الفاطميين جردوا جيوشاً كبيرة وأساطيل قوية في حملات متتالية بفضل موارد مصر الكبيرة، فإن الفشل كان دائماً من نصيب الجهود الفاطمية بسبب التفسخ والانهيار الداخلي في مصر آنذاك.

لقد كانت الخلافة الفاطمية آنذاك أشبه بالرجل المريض القابع على ضفاف النيل؛ إذ أضاع الوزراء الفاطميون هيبة الخلافة الفاطمية على تراب الشام إبان معاركهم الفاشلة ضد الصليبيين، كما بددوا كل ما تبقى لهذه الخلافة التعسة من ظلال قوتها الغاربة في منافساتهم ومؤامراتهم التي جرت في إيقاع سريع من الانقلابات والفتن المسلحة والاغتيالات التي كان هدفها كرسي الوزارة حيث يجلس الحاكم الفعلي لدولة الخلافة. واستمر الصليبيون متاعب الخلافة فاتجهوا بأطماعهم جنوباً صوب مصر بعد أن أقنعتهم جبهة الموصل/حلب بعدم جدوى محاولة التقدم شمالاً. وكان تقدم

الجيوش الصليبية إلى غزة الواقعة على مشارف الصحراء إشارة إلى الاتجاه الصليبي نحو مصر. ثم حدث أيضاً الهجوم على العريش سنة ١١٦١م، مما اضطر مصر إلى التعهد بدفع إتاوة سنوية للصليبيين. ومات بلدوين الثالث في العام التالي، وتولى حكم مملكة بيت المقدس بعده أخوه أموري الأول Amabric I، دون أن تقوم القاهرة بدفع شيء من الأموال التي تعهدت بها.

وعلى الجانب الأخر كانت أحوال الخلافة الفاطمية قد ازدادت سوءاً بمقتل الوزير ابن رزيك هو وابنه وصار شاور حاكم الصعيد وزيراً، ولكن حاجبه ضرغام لم يلبث أن عزله من الوزارة. ثم استنجد شاور بنور الدين الذي أرسل معه جيشاً بقيادة أسد الدين شيركوه بعد فترة من التردد، وحين علم ضرغام بذلك أرسل يستنجد بأموري ملك بيت المقدس الذي بعث حملة صليبية لهذا الغرض وجهتها القاهرة؛ وهكذا عمد كل من المتنافسين على الوزارة إلى اللعب بالنار التي التهمت كلاً منهما في نهاية الأمر، كما كانت هذه النار نفسها التي أضاءت سبيل بروز صلاح الدين لقيادة الدولة ذات الطابع العسكري التي تولت مهمة التصدي للعدوان الصليبي والقضاء عليه. ومن الأمور المثيرة للسخرية أن شاور حين استعاد مركزه بمقتل ضرغام استنجد بالصليبيين ضد قوات أسد الدين شيركوه. ولكن الأمر انتهى بمقتل شاور، وتولى شيركوه الوزارة في مصر.

ولكن القصة التي دارت فصولها فوق الأرض المصرية بين القوات الصليبية والقوات الإسلامية النورية، انتهت بفشل ذريع للصليبيين. لقد فكروا في ضم مصر إلى أملاكهم، وهو أمر لم تكن الجماهير المصرية لتقبله، فانتهى الوجود الصليبي في مصر، ولقي أسد الدين شيركوه تأييداً شعبياً متزايداً. ثم اضطر الصليبيون إلى الانسحاب، وإن ظل حكم مصر سراباً يجذبهم بين آونة وأخرى. هذه الأحداث أدت إلى نتيجتين هامتين تماماً: أولاهما تقليص الموارد العسكرية والمالية للمملكة اللاتينية، وثانيتهما تغيير

خريطة المنطقة. إذ أنه بوفاة شيركوه سنة ١١٦٩م، خلفه ابن أخيه صلاح الـدين يوسف الأيـوبي في الوزارة، وبعـد عامـين توفي الخليفـة العاضـد، واختفت الخلافة الفاطمية من مسرح الصراع ضد الوجود الصليبي.

هكذا كانت نهاية الخلافة الفاطمية نتيجة مباشرة للعـدوان الصليبي الذي استنفذ مواردها العسكرية والمالية، بعـد أن كشف عن مدى فشلهـا السياسي، ثم جاءت المعارك في قلب الخلافة الفاطمية لتزيد من تدهـورها وتقضي عليها. حقيقة أن الخلافة الفاطمية كانت قد دخلت مرحلة التدهور قبل قدوم الصليبيين، لأسباب أخـرى عديـدة، ولكن العدوان الصليبي، ومـوجبات الصـراع ضـده، كـان هـو السبب الـرئيسي في نهايـة الخـلافـة الفاطمية. وجاءت هذه النهاية لتفسح المجال لقيام دولة عسكـرية الـطابع والأهداف والمقاصد، تتخذ من أرض مصر والشام مرتكزاً لها، وتتخذ من هدف القضاء على الوجود الصليبي محوراً لفلسفتها وإيديولوجيتها. والمتأمل في تاريخ المنطقة في هذه الحقبة الزمنية التي تمتـد منذ ظهـور صلاح الـدين الأيوبي حتى نهاية دولة سلاطين المماليـك سنة ١٥١٧م، يشعـر أن الدولـة العسكرية الطابع التي قادها الأيوبيون ثم المماليك، كـانت إفرازاً سيـاسياً للحروب الصليبية بمعنى أن مهمتها التاريخية الرئيسية كانت هي القضاء على الصليبيين في بلاد الشام، ثم القضاء على فلولهم في جزر البحر المتوسط في أخريات العصور الوسطى.

أمـا الخلافـة العباسيـة، فقد أنهكت الحـروب الصليبية مـوارد آخـر المدافعين عنها، وذابوا في خضم الصراع ضد الموجات الصليبية الأولى. وإذا كانت الخلافة العباسية قد ظلت قائمة حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر حين أسقطها المغول، فإن وجودها كان وجوداً رمزيـاً للغايـة، كما أن بعدها الجغرافي عن مسرح الصراع، وعدم خـطرها عـلى توازن القـوى في المنطقة، لم يعرضها لمثل ما تعرضت له الخلافة الفاطمية التي كانت داخلة في

لب الصراع. بيد أن بقاء الخلافة العباسية لم يكن يعني صلاحية دولة الخلافة لقيادة الجهود الإسلامية في التصدي لعدوان مسيحيي الغرب. وإنما كان الشكل الأمثل للدولة التي تقود هذه الجهود هو شكل الدولة العسكرية، والتي يقودها ملك محارب من نمط صلاح الدين الأيوبي. حقيقة أن الأيوبيين حرصوا على تأكيد ولائهم للخلافة العباسية، كما أن المماليك أعادوا إحياء هذه الخلافة في القاهرة، ولكن ذلك كان بهدف سياسي هو إضفاء الشرعية على حكمهم في نظر المعاصرين، وليس بوازع من اعتقادهم بأن الخلافة العباسية تمثل قوة هامة يمكنها حسم الصراع لصالحهم.

لقد كان صلاح الدين الأيوبي، بطل التاريخ الإسلامي، زعيماً وقائداً عسكرياً، كما كان رجل دولة موهوباً. وكان يجسد الأخلاق الإسلامية في عيون المسلمين؛ ومن ثم كان هو الزعيم المثالي للحرب المقدسة ضد «الكفار». وحاول الصليبيون، بالتنسيق مع قوى المعارضة في مصر، أن يحيكوا خيوط مؤامرة تطيح بصلاح الدين، ولكنهم باءوا بفشل ذريع. كما أنهم قاموا بعدد من الغارات الجريئة عبر سيناء ووصلوا إلى بحيرات منطقة السويس. وقام رينو دي شاتيلون (أرناط) Renaud de Chatillon، حاكم الكرك في شرق الأردن، بمحاولة لاقتحام البحر الأحمر وغزو مكة والمدينة بهدف التحكم في حركة المرور الدولية بين مصر وآسيا عن طريق باب المندب. وفي سنة ١١٨٢م بنى أسطولاً في قلعة الكرك الصحراوية، ونقله مفككاً على ظهور الجمال مسافة تقرب من خمسة وعشرين ميلاً إلى خليج العقبة، حيث تم تركيبه، وإنزاله إلى مياه البحر الأحمر. وقام هذا الأسطول بنهب عدد من الموانىء المصرية والحجازية قبل أن يفاجئه الأسطول المصري ويقضي عليه.

ولم يبدأ صلاح الدين هجومه الكبير على المملكة اللاتينية في فلسطين، قبل توحيد الجبهة الإسلامية. وعندما استولى على حلب سنة

١١٨٣م بدأ استعداداته للمواجهة الشاملة مع الصليبيين. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن قوات صلاح الدين الأيوبي كانت تختلف عن قوات سلفه نور الدين محمود اختلافاً بيناً من حيث نوعية المقاتلين، وطريقة إعالة الجيوش. فقد كانت نسبة الأكراد في جيوش صلاح الدين نسبة كبيرة، على حين قلت نسبة المماليك. فقد كانت قوات نور الدين وسائر الحكام الزنكيين قائمة على ركيزة من المماليك الأتراك الذين احترفوا الجندية ومنحوا ولاءهم الشخصي لقائدهم المباشر، دون مراعاة للمصالح العامة للدولة التي يخدمون في جيشها. ولأن هذه الجيوش كانت من المرتزقة محترفي القتال الذين انتزعوا من مواطنهم للدفاع عن أماكن أخرى بعيدة، فقد لزم أن ينعموا بحياة رغيدة أثناء فترات السلم وتجهيز راق أثناء الحرب، مما جعل نفقات تجهيز مثل هذه الجيوش باهظة بالقدر الذي استوجب أن تكون أعدادها قليلة. أما صلاح الدين فقد شعر، نتيجة للظروف التاريخية التي أحاطت بصعود نجمه السياسي، أن مسؤوليته الأولى هي تعزيز القوات المحلية في مصر لحمايتها من الخطر الخارجي ولدرء الفتن الداخلية. وحين توفي نور الدين، تصرف صلاح الدين باعتباره وريثه، واستولى على أملاكه في الشام والجزيرة وتركزت جهوده في إنشاء سلطة عسكرية مركزية في هذه البلاد. وقد لعبت شخصية صلاح الدين دوراً حاسماً في كسب ولاء جميع الفرق العسكرية ذات الأصول العرقية المختلفة مما كبت المنازعات والمنافسات المعتادة بينها. ومن ناحية ثانية قامت دولة صلاح الدين الأيوبي في أساسها، على أساس حربي، ووزعت مهام مستويات الحكم المختلفة على أساس من الالتزامات العسكرية؛ فقد تولى أفراد عائلته حكومات الأقاليم بشرط المساهمة في نفقات الجهاد والحرب، والإبقاء على جيوشهم في حال استعداد دائم للنزول إلى ميدان القتال، إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وفي يوم ملتهب من أيام الصيف، ٤ يوليو سنة ١١٨٧م، دارت معركة حطين حيث وقع الصليبيون في كمين في سهل مغلق في قرون

حطين. وتبدد الجيش الصليبي عن بكرة أبيه بين قتيل وأسير. وكان هذا الجيش يمثل كل القوة العسكرية المتاحة للمملكة اللاتينية، مما أدى إلى أن تكون الأعمال العسكرية التي أعقبت حطين، أشبه ما تكون باستعراض عسكري منها بحملة قتال؛ إذ فتحت المدن الصليبية أبوابها الواحدة تلو الأخرى أمام صلاح الدين وجيوشه. وفي الثاني من أكتوبر من السنة نفسها؛ أي بعد ثمانية وثمانين عاماً من السيادة المسيحية، استسلمت مدينة بيت المقدس للمسلمين. وبعدها بشهور قليلة تقلصت المساحة الصليبية على خريطة بلاد الشام فاقتصرت على صور، وأنطاكية، وطرابلس وبعض القلاع المتناثرة، وبدا واضحاً أن الساعة الأخيرة في عمر المملكة الصليبية قد حانت.

لقد قامت شهرة صلاح الدين الأيوبي على إنجازاته العسكرية التي تجسدت في معركة حطين، وفي استرداد مدينة بيت المقدس. وبفضل إنجازاته العسكرية ضد الوجود الصليبي اكتسب صلاح الدين صفته الثانية كمؤسس لأسرة حاكمة، فقد كانت هذه الانجازات العسكرية هي الأساس الذي قامت عليه الدولة الأيوبية العسكرية الطابع والهدف والتنظيم، وخير دليل على ذلك ما أورده أبو شامة (الروضتين، جـ ٢، ص ١٧٧) على لسان صلاح الدين بقلم القاضي الفاضل «. . . فقد أنفق المولى [صلاح الدين] مال مصر في فتح الشام، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة، وأنفق مال الجميع في فتح الساحل. . .». هذه العبارة البسيطة تجسد الحقيقة القائلة بأن الدولة التي خرجت من طيات الصراع الذي قاده صلاح الدين ضد الصليبيين، كانت دولة ذات طابع حربي صرف، بحيث تكرس كل مواردها لخدمة الهدف العسكري وهو التصدي للعدوان الصليبي.

وفي أثناء حياته، كان صلاح الدين قد وزع الولايات التي ضمها إلى إمبراطوريته على أفراد أسرته الذين منحهم سلطات السيادة الفعلية. ولكن

الأساس الذي كان يربط هذه الولايات جميعاً بالسلطة المركزية، هو الأساس العسكري الذي يعني أن يقوم كل منهم بتقديم العون العسكري ضد الفرنج. وحين توفي صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٩٣م، استقلت كل إمارة من إمارات البيت الأيوبي بنفسها، وانغمست هذه الإمارات في صراعات سطحية أبرزت نوعاً من الفرقة الظاهرية بين أبناء البيت الأيوبي. بيد أن الكيان الأيوبي في حقيقة الأمر، محكم الترابط في أجزائه. ويبدو استقرار الحكم الأيوبي من خلال الحقيقة القائلة بأن الكيان الذي أوجده صلاح الدين، بقي مستمراً في مؤسسات دولة سلاطين المماليك بعد زوال الحكم الأيوبي. ويتجلى استقرار الحكم الأيوبي كذلك من خلال الازدهار المادي في مصر والشام، بفضل السياسة المستنيرة التي انتهجها الأيوبيون لتشجيع الزراعة والتجارة وسائر وجوه النشاط الاقتصادي، ومن خلال فترات السلم التي سادت العلاقة بين الأيوبيين والصليبيين. كذلك كان يظهر في كل جيل من الأيوبيين، شخص يتمتع بصفات الزعامة التي تجعله الشخصية الرئيسية بين الأيوبيين، ليفرض سلطانه الأدبي على الجميع الذين كانوا يتآزرون في مواجهة الخطر الصليبي أو غيره من الأخطار.

وكما كان ظهور دولة الأيوبيين نتاجاً للإنجاز العسكري لمؤسس دولتهم في الصراع ضد الفرنج الصليبيين، كانت نهاية دولتهم مقترنة بحملة صليبية أخرى، كانت مصر مسرحها هذه المرة. ومن خلال الصراع ضد الحملة الصليبية السابعة على مصر بقيادة لويس التاسع، برز المماليك باعتبارهم القوة الوحيدة القادرة على الدفاع عن العالم الإسلامي، وقامت دولتهم العسكرية امتداداً لدولة بني أيوب العسكرية في مؤسساتها وبنيانها الإقطاعي العسكري، ونظمها الإدارية والمالية.

ويعد السلطان الصالح نجم الدين أيوب (٦٣٧ ـ ٦٤٧هـ/ ١٢٤٠ ـ ١٢٤٩م) المسؤول عن ازدياد نفوذ المماليك على

النحو الذي أدى إلى استيلائهم على الحكم عقب وفاته، ذلك أن تجاربه مع الجنود المرتزقة من الخوارزمية والأكراد، علمته أن الاعتماد عليهم أمر غير مأمون العاقبة، ولهذا اشترى عدداً كبيراً من هؤلاء المماليك الذين دربهم ليكونوا غالبية جيشه. وكان هؤلاء المماليك من عناصر مختلفة من الأتراك والمغول والصقالبة والأسبان والألمان والجراكسة... وغيرهم. إلا أن غالبيتهم في عصر دولة سلاطين المماليك الأولى (البحرية) كانوا من بلاد القنجاق والقوقاز، على حين كانت غالبيتهم في الدولة الثانية من الجراكسة.

وجاء العدوان الصليبي على مصر بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٤٧هـ (١٢٤٩م) فرصة لإبراز أهمية فرسان المماليك في الدفاع عن العالم الإسلامي. فقد كانت للخطة التي وضعها بيبرس البندقداري ونفذها فرسان المماليك في شوارع المنصورة، أثرها الفعال في هزيمة جيش الصليبيين، ثم استطاع هؤلاء بمساعدة المتطوعين المصريين القضاء تماماً على الجيش الصليبي وأسر لويس التاسع نفسه. وفي خضم الصراع ضد الصليبيين توفي السلطان الصالح، وقامت زوجته وأمته السابقة شجرة الدر بإدارة شؤون الحكم والحرب بمساعدة كبار أمراء المماليك. وحين تولى توران شاه العرش، اصطدم بطموح شجرة الدر من ناحية، وبقوة المماليك من ناحية أخرى. وانتهى الصدام بمصرعه على نحو مأسوي مروع؛ ثم تولت العرش شجر الدر، أول سلاطين المماليك.

هكذا، إذن، كانت الدولة المملوكية استجابة لظروف العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، حين كان المسلمون يتعرضون للهجوم من الغرب اللاتيني والشرق المغولي في آن واحد. وفي الوقت الذي كانت قوات لويس التاسع تخوض مياه المتوسط قبالة دمياط، كانت جحافل التتار بقيادة هولاكو تطوي بلدان الشرق الإسلامي، وهي تقترب من عاصمة الخلافة العباسية بغداد.

لقد كان انتصار المصريين على الصليبيين بين المنصورة وفارسكور بمثابة صرخة الميلاد لدولة سلاطين المماليك، وإذا كان بعض المؤرخين يرى أن الدولة الوليدة مرت بفترة تجربة استمرت عشر سنوات، فيما بين معركة المنصورة ٦٤٧هـ (١٢٥٠م) ومعركة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م)، فإننا نرى أن معركة عين جالوت بنتائجها الحاسمة كانت تأكيداً للدور الذي اضطلعت به دولة سلاطين المماليك منذ مولدها، وهو دور القوة الضاربة المدافعة عن العالم الإسلامي. (عن قيام دولة سلاطين المماليك أنظر: قاسم عبده قاسم، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي، ص ٩ - ص ٣١؛ جمال الدين الشيال، تاريخ مصر الإسلامية (دار المعارف ١٩٦٧)، جـ٢، ص ١٧١ - ص ١٧٢؛ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ١٤٥ - ص ٢٠١؛ سعيد عاشور، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام، ص ١٩٨ - ص ٢٢١).

وكان لا بد لنظام الحكم في هذه الدولة أن يعتمد على نظام الإقطاع العسكري الذي كان امتداداً لما كان سائداً في العصر الأيوبي. فقد كان لكل من السلطان والأمراء جيش من المماليك الذي يعتمد عليه في تدعيم سلطته، أو في الصراع ضد الآخرين. وفي حالة الحرب الخارجية يتم تجميع هذه الجيوش مع القوات المساعدة والمتطوعين. ولما كانت الاقطاعات هي الوسيلة الوحيدة لإعالة هذه الجيوش الصغيرة، فقد قسمت الأرض الزراعية بين أمراء المماليك وسلطانهم.

وفي سنة ١٢٦٠ كان السلطان الظاهر بيبرس هو الرجل الحاكم في مصر، وهو قائد ممتاز ورجل دولة هائل المقدرة، ويعتبر من أعظم حكام العالم الإسلامي آنذاك. إذ استطاع أن يغير مصير المنطقة في أكثر من اتجاه. فمن خلال مطاردة الفلول المغولية أصبح بيبرس سيد بلاد الشام. وأحاط بمملكة الصليبيين من كل اتجاه. وكان من السهل عليه آنذاك أن يدمرها،

ولكن مهام أخرى كانت تشغله عن ذلك مؤقتاً. فعلى الرغم من انتصاراته، كان المغول ما يزالون يشكلون خطراً حقيقياً. ومرة أخرى أطلق المسلمون شعار الجهاد ضد المغول، كما حاول بيبرس تكوين حلف إسلامي يضم مغول القرن الذهبي على شواطىء البحر الأسود. ومن المهم أن نشير إلى أن المغول، على الرغم من الضجة التي أحدثوها في التاريخ، لم يكونوا خطراً حقيقياً على العالم الإسلامي، نظراً لانحطاط مستواهم الحضاري بالنسبة للعالم الإسلامي، فضلاً عن ديانتهم الوثنية التي تجعل منهم أرضاً جاهزة لانتشار الإسلام. ومصداق ذلك أنهم ما لبثوا بعد جيل أو جيلين أن اعتنقوا الإسلام وذابوا في رحاب الحضارة العربية الإسلامية. ولكن الأمر كان يختلف بالنسبة للصليبيين الذين كانوا يشكلون تحدياً حضارياً يهدد الوجود الإسلامي ذاته.

على أية حال، فإن بيبرس لم يلبث أن هاجم الممتلكات الصليبية، ونجحت ثلاث حملات قصيرة فيما بين سنة ١٢٦٣ - ١٢٦٦م في حرمان الصليبيين من صفد ومن قلاع أخرى في الجليل. كما استولى على قيصرية وأبرسوف ليحدد مساحة الشريط الضيق الذي قامت عليه مملكة بيت المقدس، وتم عزل مدن الساحل الصليبية عن بعضها البعض حين استولى المسلمون على المناطق الواقعة فيما بينها. وبدا في الأفق أن ثمة حرباً جديدة صليبية سوف تدور رحاها، وتستخدم رؤوس الجسور الصليبية لكي تشن حرباً استردادية ضد المسلمين. وبالفعل بدأ لويس التاسع في تجهيز حملة كبيرة، ولكنها اتجهت إلى تونس. ويقال إن الملك لويس كان يردد كلمة «القدس» بصوت خفيض وهو على فراش الموت. بيد أن فكرة الحروب الصليبية كانت قد انتهت. أما محاولات جيمس ملك أرغونة، الذي وصل إلى منتصف الطريق إلى القدس، فكانت مجرد جزء من قانون الفروسية أكثر من كونها محاولات لشن حرب صليبية قادرة على تغيير الموقف. وينسحب هذا الكلام أيضاً على محاولات إدوارد الأول ملك أنجلترا.

وانتقل تاج مملكة بيت المقدس لآل لوزينان في قبرص، ولكن جهودهم المخلصة لم تغير شيئاً من الموقف. وأخذ الوجود الصليبي يتلاشى شيئاً فشيئاً، فتم الاستيلاء على أنطاكية سنة ١٢٨٦م، ثم طرابلس سنة ١٢٨٩م، وأخيراً سقطت عكا آخر الحصون الصليبية الكبيرة في ١٨ مايو ١٢٩١ على يد قوات المماليك بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاون. وكانت تلك هي النهاية، ففي أغسطس من العام نفسه، هجر الداوية قلعة الحج، أكبر القلاع الصليبية، وكان ذلك هو فصل الختام في قصة الوجود الصليبي على أرض الشرق.

بعض مظاهر الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك

د. قاسم عبده قاسم

مقدمـــة

يتميز عصر سلاطين المماليك بأنـه عصر ذو سمات حضـارية معينـة تميزه عن سائر العصور التاريخية التي مرت بها مصر عبر تاريخهـا الطويـل؛ سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي. ويمكننا القول بأن هذا العصر يمثل ظاهرة حضارية واحدة متسقة. تمتد بداية تكوينها وتشكيلها إلى العصر الأيوبي، وتتمثل نهايتها في خط التدهور الـذي بدأ في زمن المماليك الجراكسة، ثم زاد معدل منحناه حتى سقطت الدولة المملوكية تحت سنابك الخيول العثمانية.

فمن النـاحية السيـاسية كـانت هذه الـدولة، التي جـاءت استجابـة لظروف العالم الإسلامي في منتصف القرن السـابع الهجـري (الثالث عشر الميلادي)، تقوم على أساس نمط فريد من النظريات السياسية، ومن الناحية الاقتصادية كانت العلاقات الاقطاعية ـ رغم الدور الكبير الذي لعبته مصر في ذلـك الحين في التجـارة العالميـة ـ ركيزة نـظام الحكم العسكـري، ومن الناحية الاجتماعية كانت الحياة اليومية في المجتمع انعكاساً لطبيعـة النظام الإقطاعي وعلاقته الطبقية الصارخة، ومن الناحية الثقافية اهتم قادة الفكر بالحفاظ على الشكل دون المحتوى، فجاءت كتاباتهم بشكلها المزخرف تشي بالتدهور المطرد في الحياة الثقافية.

وقد كانت النظرية السياسية التي قام عليها حكم سلاطين الممـاليك

استجابة لظروف قيام دولتهم من جهة، ونتيجة لوضعيتهم القانونية «كمماليك» من جهة ثانية. ذلك أن العالم المسلم في القرن السابع الهجري (١٣م) كان عرضة لأمواج الجزر في كافة أنحائه، وكان عليه أن يلتزم موقف الدفاع تجاه الضربات التي أخذ يتلقاها من كل جانب، فقد استطاعت حركة الاسترداد الإسبانية Reconquista أن تستولي على مساحات كبيرة من الأندلس الإسلامية، في الوقت الذي كان فيه الغرب الأوربي يحشد قواه استعداداً للهجوم على مصر في محاولة لاستعادة المجد الصليبي الذي ضاع على تراب فلسطين وفي مياه ساحل الشام؛ وجاءت حملة لويس التاسع على مصر تعبيراً عن استمرار العدوانية الصليبية على العالم الإسلامي، على حين كانت طبول الحرب التترية يتردد صداها منبئة عن اقتراب جحافل المغول من مواطنهم في جنوب شرق آسيا، مكتسحة كل ما في طريقها حين تطيح بالخلافة العباسية بعد سنوات قليلة من قيام دولة المماليك في مصر والشام. وهكذا كان انتصار المماليك على قوات لويس التاسع والحملة الصليبية السابعة، بمثابة صرخة الميلاد للدولة الجديدة، وجاء انتصارهم على المغول في عين جالوت بعد ذلك، ليؤكد وضع هذه الدولة الجديدة في دور القوة الضاربة المدافعة عن العالم الإسلامي.

ولكن بطولات فرسان المماليك في المنصورة وعين جالوت لم تغير من نظرة معاصريهم إليهم باعتبارهم «عبيداً» لا يحق لهم الحكم، وواجهتهم منذ البداية متاعب عدم الاعتراف بشرعية حكمهم. كما أن أمراء المماليك أنفسهم، من ناحية أخرى، لم يحترموا ما يدعيه أحدهم من أحقية في عرش البلاد، وتجسدت هذه الحقيقة منذ البدايات الأولى لحكمهم بمصرع قطز على يد بيبرس الذي خلفه في الحكم. وهكذا تعين على السلاطين أن يبحثوا لحكمهم عن دعامة يستند إليها وتكسبهم الشرعية التي كانوا يفتقرون إليها في نظر المعاصرين وفي نظر أنفسهم. وكان إحياء السلطان الظاهر بيبرس للخلافة العباسية في القاهرة سنة ٦٥٩هـ (١٢٦١م) بمثابة الحل السعيد لهذه

المشكلة؛ إذ ان الخليفة العباسي الجديد فوض بيبرس في حكم البلاد الإسلامية وحصل السلطان على لقب «قسيم أمير المؤمنين» أي شريكه في الحكم (السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٨٧) وتأكيداً لهذه الصفة سارع بيبرس إلى بسط حمايته على بلاد الحجاز حيث يوجد الحرمان الشريفان.

وهكذا قامت النظرية السياسية لدولة المماليك على أساس أن جميع أمراء المماليك متساوون في أحقيتهم بعرش البلاد الذي سيكون من نصيب أقوى الأمراء وأقدرهم على الإيقاع بالآخرين من ناحية، وعلى أساس الحرص على الواجهة الدينية المتمثلة في الحصول على تفويض الحكم من الخليفة، الذي لم يكن له من الخلافة سوى اسمها، وتقريب «أهل العمامة» من القضاة والفقهاء الذين انحصرت مهمتهم، في الغالب، في تبرير تصرفات السلطان الحاكم في فتاوى كانت تشمل كافة شؤون الحياة المصرية. ومن ثم كان السلاطين يعتمدون على قوة ذات جناحين؛ أحدهما قوة السلطان العسكرية التي يكونها مماليكه الذين اشتراهم ودربهم وحملوا اسمه ليكونوا بمثابة حرسه الخاص، ويتمثل الجناح الثاني في الواجهة الدينية التي حرص السلاطين على التخفي وراءها.

ونتيجة لهذا ـ وربما يكون من أسبابه أيضاً ـ اعتمد الحكم على نظام الإقطاع العسكري الذي نشأ وتطور في العصر الأيوبي. فبينما كان للسلطان مماليكه الخاصة، كان لكل أمير من الأمراء مماليكه أيضاً. وكان النظام الإقطاعي هو أنسب الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية لدولة سلاطين المماليك، فإن الإقطاعات كانت هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تعول هذه الجيوش الصغيرة. وقد قسمت الأراضي الزراعية في مصر إلى أربعة وعشرين قيراطاً، اختص السلطان منها بأربعة قراريط، وخصص للأجناد عشرة قراريط، بينما وزعت القراريط العشرة الباقية على الأمراء (المقريزي:

الخطط، طبعة بولاق، جـ ١، ص ٨٧). وعلى الرغم من أن الإقطاعات قد أعيد توزيعها أكثر من مرة فيما يعرف باسم «الروك» (وهي فك وتعديل زمام البلاد من الأراضي الزراعية)، فإن هذه الأراضي ظلت وقفاً على السلطان وأمراء المماليك وأجنادهم. وكان على الفلاحين أن يرتبطوا بالأرض التي يزرعونها، وسمي الفلاح الذي يقيم بالبلد «فلاحاً قراراً»، فيصير قنا لمن أقطع تلك الناحية، وليس له أن يأمل في أن يباع أو يعتق؛ بل إن أبناءه كانوا يرثون القنية من بعده (الخطط، جـ ١، ص ٨٤ - ص ٨٥).

وكان من الطبيعي في ظل هذا النظام الإقطاعي أن يكون المجتمع المصري مجتمعاً طبقياً في علاقاته واتجاهاته، ومن الضروري أن ينعكس ذلك بوضوح على الحياة اليومية في الشارع المصري آنذاك. بيد أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن ملامح الحياة اليومية في مصر في ذلك العصر، لم تكن على حال من الثبات والجمود طوال ذلك العصر. فالواقع أن الصورة في أوائل ذلك العصر قد اختلفت عنها في الشطر الأخير منه. ذلك أن الصورة الزاهية الزاخرة بالحركة والنشاط التي عرفتها الحياة المصرية في بداية ذلك العصر، كانت تعبر عن مجتمع إقطاعي في دور صعوده، فقد كان البناء متيناً محكماً. وعلى قمة البناء الإقطاعي تربع السلاطين الأقوياء القادرون، من أمثال الظاهر بيبرس، والمنصور قلاون، والناصر محمد بن قلاون، الذين استطاعوا أن يحكموا قبضتهم على الأمراء ومماليكهم، وأن يرسوا دعائم الأمن والاستقرار، فكانت الدولة قادرة في الداخل، مهابة في الخارج. وساعدهم على ذلك ثروة كبيرة من التجارة، ونشاط زراعي مزدهر، ونظام صارم لتربية المماليك. وقد أدى ذلك إلى خلق نوع من الاستقرار النسبي انعكس بدوره على صورة الحياة اليومية في شوارع المدن وأزقّتها، ودروب الريف والقرى. ولكن التدهور الذي ألم بالبلاد منذ بداية القرن التاسع الهجري (١٥م) وتبدت مظاهره في شتى نواحي الحياة المصرية، جعل الألوان الزاهية في صورة الحياة اليومية المصرية، تتراجع أمام الظلال

والألوان القاتمة الحزينة التي جاءت إيذاناً بمغيب دولة وسقوط حضارة، عاشت مصر والعالم الإسلامي في ظلها سنوات طوالاً. وتجلت مظاهر التدهور واضحة في الأسواق والحمامات والجوامع والشوارع والحارات، وانعكست على عادات الناس وتقاليدهم وما اعتادوا عليه من احتفالات وأعياد، كما تأثرت بها طرز الملابس ونوع قماشها.

هذا المجتمع الطبقي انقسم في حقيقته إلى طبقتين رئيسيتين، الحكام والرعية، أي السلطان وكبار الأمراء من «أرباب السيوف» الذين يتولون المناصب الإدارية الكبرى، ومماليكهم، ومن يلوذ بهم من المتعممين الذين قاموا بدور الواجهة الدينية للحكم، وكانت فتاويهم تصدر بسخاء طوال ذلك العصر لتبرير ومساندة تصرفات الطبقة الحاكمة (المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ ٤، ص ١١٨٩ ـ ص ١١٩٠؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جـ ١٥، ص ٣٣٨). وقد عاش المماليك كطبقة عسكرية حاكمة لها حق التمتع بكل الامتيازات والمكاسب بعيداً عن جموع المصريين الذين كان عليهم أن يعملوا في شتى نواحي النشاط الاقتصادي دون أن يشاركوا في الحكم.

وقد قسم ابن خلدون البلاد إلى «سلطان ورعية» (المقدمة، ص ١٨٣) وهو ما يكشف عن إدراك لحقيقة الواقع الطبقي في مصر آنذاك. وفي تصورنا أنه يقصد «بالسلطان» الجهاز الحاكم والفئات التي تعيش على هامشه من المصريين؛ أما الرعية، فهي الشعب المصري بجميع طوائفه وفئاته. ولم تكن العلاقة بين السلطان والرعية قائمة على أساس من الحقوق والواجبات المتبادلة، وإنما كان على الرعية أن تقدم ثمار إنتاجها للحاكم الذي رأى في المصريين مصدراً للضرائب التي أخذت تتزايد باطراد طوال ذلك العصر. وقد عرفت الضرائب باسم «المظالم» و«المغارم» مما يعكس رأي الناس فيها. ولم تكن الحكومة تقوم بمسؤولياتها العامة تجاه الرعية في مجالات التعليم أو الصحة أو غيرهما.

وإذا كان المؤرخ تقي الدين المقريزي (ت. ٨٤٥هـ) قد ذكر أن المصريين في عصره سبع فئات؛ فالواقع أن تقسيمه (إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص ٧٢ ـ ص ٧٣) لم يكن تقسيماً طبقياً ـ وفي ظننا أنه لم يكن يريد أن يضع تقسيماً طبقياً ـ بل إنه اقترب من التقسيم الذي وضعه أستاذه عبد الرحمن بن خلدون إلى حد بعيد، فقد جعل «أهل الدولة» قمة التقسيم الفئوي الذي وضعه، ثم بين تفاوت المستوى الاقتصادي لكل فئة حسب نشاطها في المجتمع. والواضح، أيضاً، أن المقريزي لم يرتب هذه الفئات أو الأقسام حسب مستواها الاقتصادي. فقد جعل «أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية» على قمة الرعية، يليهم «متوسطو الحال من التجار» وأرباب الأسواق. إلا أنه يضع الفلاحين وسكان القرى والريف، مع ما هو معلوم عن تدهور أحوالهم، قبل الفقهاء وطلاب العلم وأجناد الحلقة الذين يجعلهم في القسم الخامس، وقبل أصحاب الحرف والصنائع الذين يضعهم في القسم السادس. كما أنه، من ناحية أخرى، يجعل الشحاذين والمتسولين «الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم»، قسماً سابعاً.

هكذا، إذن، كان بناء المجتمع المصري طبقياً في أساسه بشكل حاد: طبقة من الحكام العسكريين لهم كل الامتيازات والحقوق، ويملكون الأراضي الزراعية كلها، في مقابل الرعية التي اقتصر دورها على الإنتاج ودفع الضرائب، ولم يكن من حق أفرادها أن يشاركوا في مسؤوليات الحكم والإدارة. وقد انعكس ذلك، بطبيعة الحال، على شكل النشاط اليومي في الحياة المصرية في ذلك الوقت.

وكانت الطبقة الحاكمة تقوي نفسها على الدوام بما يجلب إلى مصر من المماليك، فيشتري السلطان بعضهم، ويشتري الأمراء بعضهم الآخر. وكان السلاطين يولون عناية كبيرة لتربية مماليكهم الذين كانوا، بعد إتمام تعليمهم وتدريبهم، وانتقالهم إلى الخدمة برتبها المختلفة، يشكلون الحرس السلطاني الخاص. وفي البداية يقرر السلطان لكل من مماليكه راتباً شهرياً

نقدياً إلى جانب الراتب العيني من اللحوم والخبز والعلف وغيرها. وبعد ذلك يدخل الفارس المملوكي في زمرة الأمراء من أصحاب الإقطاعات، فيأخذ إقطاعاً من الأرض الزراعية، وتتزايد مساحة الإقطاع تزايداً طردياً مع ارتقاء الأمير من أمير عشرة إلى أمير مائة أو أمير مئتين أو أمير ألف. ويمنح السلطان الإقطاع للفارس في احتفال كبير يبدأ بموكب سلطاني يطوف شوارع القاهرة، حيث يتجمع الناس على جانبي الطريق لمشاهدة الموكب، وحين يصل الموكب إلى قبة المنصور قلاون، يقوم الفارس المملوكي بأداء اليمين الإقطاعي لسيده (العمري: التعريف بالمصطلح الشريف، ص ١٤٦ وما بعدها) وفي زمن المماليك الجراكسة اختفى هذا الموكب من شوارع القاهرة ضمن مظاهر التدهور الأخرى.

وكان الإقطاع يتراوح ما بين نصف زمام قرية لجندي الحلقة، وعشر قرى للأمير (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١٩) وكان ريع الإقطاع يتراوح ما بين ثلاثين ألف درهم وعشرة آلاف درهم للجندي، سوى الضيافة التي كانت عبئاً إجبارياً على الفلاحين في الإقطاع، وقدرها المقريزي بحوالى خمسة آلاف درهم في «الإقطاع الثقيل» (الخطط، جـ ١، ص ٨٤ ـ ص ٨٧).

والجدير بالذكر أن العلاقات الإقطاعية في مصر في عصر سلاطين المماليك، كانت تختلف تمام الاختلاف عن العلاقات الإقطاعية في غرب أوروبا في العصور الوسطى. فقد كان هناك عدد من السادة الإقطاعيين الذين هم في الوقت نفسه أفصال لسادة إقطاعيين أعلى منهم في السلم الإقطاعي، كما أن تحول الإقطاع إلى ملكية وراثية في فرنسا وغرب أوروبا، ترك أثراً على الحياة الاجتماعية حين تكونت الأسرات الإقطاعية القوية التي ناوأت الملكية وسلبتها كثيراً من حقوقها وسلطاتها السياسية والقضائية على الناس في أوربا الغربية (Norman F. Cantor: The Medieval History, New York 1969, pp. 203-23). أما في مصر فكان السلطان هو السيد

الإقطاعي الوحيد والجميع أفصال له، وله وحده حق منح الإقطاع أو انتزاعه، مما أدى إلى عدم قيام بيوت إقطاعية وراثية كما حدث في الغرب الأوربي.

وإلى جانب الإقطاعات الزراعية كان بعض الأمراء يأخذون «إقطاعات نقدية» هي الأموال المتحصلة من ضريبة معينة. وقد حاول السلطان الناصر محمد بن قلاون إلغاء هذه الإقطاعات النقدية، وقصر الإقطاعات على الأراضي الزراعية، لكن نظام الإقطاعات النقدية لم يلبث أن فرض نفسه مرة أخرى على النظام الاقتصادي. إلا أن التدهور العام الذي شهدته البلاد في عصر الجراكسة، انعكس على النظام الإقطاعي، فصار الأجناد والأمراء يقايضون الإقطاعات، ويتنازلون عنها من الباطن لأن إهمال مرافق الري وتدهور الزراعة، جعل ريع هذه الإقطاعات غير كاف لحياة البذخ التي عاشها المماليك.

وطبيعي أن تحتل طبقة المماليك المرتبة العليا في المجتمع المصري في ذلك الحين. فقد كان على أفرادها عبء الدفاع عن البلاد ضد الأخطار الخارجية من جهة، وحماية عرش السلطان في الداخل من جهة ثانية. ومن ثم كان السلاطين يهتمون بمماليكهم اهتماماً بالغاً ويخضعونهم لنظام صارم من التربية والتدريب، ويحرص السلاطين على مجالسة مماليكهم والأكل معهم دون أبنائهم. فقد كان أولئك المماليك هم ركيزة الحكم لكل سلطان، كما كانت قوة الأمير تتحدد بعدد مماليكه وقدرتهم على القتال. ولهذا كان السلاطين يوصون أبناءهم بالحرص على المماليك باعتبارهم قوتهم وعدتهم. (القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جـ ١٠، ص ١٦٦ ـ ص ١٧٣). ولم يكن أمراء المماليك يأكلون إلا ومعهم جميع أجنادهم، وكان الأمير يغضب ممن لا يأكل عنده (الخطط، جـ ١، ص ٨٧).

ومن ناحية أخرى، أحس المماليك بأنهم أغراب عن البلاد، ولم

يستطيعوا الاندماج في الحياة المصرية، فظلوا بمعزل عن المصريين وعن المشاركة الحقيقية في حياتهم اليومية. وعلى الرغم من أنهم يسكنون القاهرة ويتزوجون من المصريات منذ عصر السلطان الظاهر برقوق (أوائل القرن الخامس عشر)، فإن تركز وظائف الإدارة العليا في الحكومة والجيش بأيديهم، وكونهم أصحاب السلطة السياسية والقوة العسكرية جعلتهم كطبقة عسكرية حاكمة تنأى عن المشاركة في الحياة المصرية إلا من خلال المواكب والأعياد والاحتفالات الدينية. كما أن المصريين من جهة أخرى لم يروا في المماليك سوى طائفة من الغرباء الذين يتولون حكمهم بتفويض من الخليفة العباسي. ويغلب على الظن أن مشاعر المصريين تجاه أولئك الغرباء المجلوبين عبيداً في طفولتهم، كانت مزيجاً من الكراهية السياسية والعداء الاجتماعي، والولاء الديني بفعل الواجهة التي جعلت منهم حكاماً شرعيين مفوضين من الخليفة الذي كان دوره ـ في الغالب ـ قاصراً على إضفاء الصفة الشرعية على من يعتلي عرش البلاد من أولئك المماليك.

وظلت جموع المماليك التي كان تجار الرقيق يجلبونها باستمرار، تغذي هذه المشاعر الإنعزالية في نفوس المماليك. بيد أن تطوراً حدث في نظام تربية المماليك، حين بدأ السلاطين والأمراء يشترون الشباب اليافع بدلاً من الأطفال الصغار الذين كانوا يخضعون لنظام صارم من التربية والتدريب. وعرف هؤلاء المماليك الكبار باسم «الجلبان» أو «الأجلاب» (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ٢٥ ـ ٢٧) وأدى هذا إلى انعدام روح الولاء والترابط بينهم من جهة وإشاعة حالة من الاقتتال المستمر الذي كانت شوارع القاهرة وحاراتها ودوربها مسرحاً له من ناحية أخرى. وساهم ذلك في مزيد من تدهور النظام الإقطاعي.

أما أبناء المماليك الذين ولدوا في مصر ولم يمسهم الرق، فقد عرفوا في مصطلح ذلك العصر باسم «أولاد الناس». وغالباً ما كان «أولاد الناس» هؤلاء ينصرفون عن الحياة السياسية والعسكرية التي كان آباؤهم يحيون في

ظلها، ويختارون لأنفسهم حياة السلم والدعة. وقد يهتم بعضهم بالمشاركة في النشاط الثقافي في عصره ويساهم فيه. وقد برزت من بين «أولاد الناس» طائفة كبيرة من المؤرخين اللامعين في تاريخ التدوين التاريخي عند المسلمين منهم «ابن أيبك الدوادار»، و«خليل بن شاهين الظاهري»، و«ابن دقماق»، و«ابن تغري بردي»، و«ابن إياس» وغيرهم (قاسم عبده قاسم وأحمد الهواري: الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، القاهرة ١٩٧٧، ص ٨٩ وما بعدها). ويمكن تفسير ذلك في ضوء الحقيقة القائلة بأن المماليك لم تكن لديهم حياة أسرية بالمعنى المألوف؛ ذلك أن وجودهم في الحياة المصرية لم يقم على أساس الأسرة كخلية أولية في البناء الاجتماعي. فلأنهم كانوا غرباء على المجتمع المصري، فقد ارتكز وجودهم على أساس ما يملكه كل أمير من المماليك الذين كانوا الدعامة الأساسية في قوتهم العسكرية ونفوذهم السياسي. ومن ثم كان الأمراء يولون مماليكهم عنايتهم ورعايتهم الكاملة، بحيث لا يبقى لديهم الوقت الكافي لرعاية أبنائهم. وينشأ هؤلاء الأولاد بعيداً عن الجو المملوكي العسكري، أو في «جحور النساء» على حد تعبير ذلك العصر.

وكان «أولاد الناس» يمضون وقت فراغهم في ممارسة بعض الألعاب والرياضة مثل الفروسية ولعب الكرة ورمي الرمح والنشاب... وما إلى ذلك. كما كانت الثروات التي يرثونها عن آبائهم أو الإقطاعات التي يمنحها لهم السلاطين، تكفل لهم العيش في ظل الرفاهية بحيث لا يمكن أن تفصلهم عن الطبقة العسكرية الحاكمة.

وفي فلك هذه الطبقة العسكرية الحاكمة، كان يدور بعض المصريين من الفئات التي كانت ترتبط بالمماليك بحكم دورها في الحياة المصرية آنذاك. وهم «أرباب القلم» الذين تولوا الوظائف الإدارية والدينية في الدولة. ولما كانت العلوم الدينية هي أساس التعليم في ذلك العصر، فقد كان أولئك النفر من المصريين من فئة الفقهاء والعلماء على نحو خاص؛ وهو

ما جعل بعض مصادر تلك الفترة تطلق عليهم مصطلح «أهل العمامة» أو «المعممون»(ابن تغرى بردي : النجوم الزاهرة، جـ ٧، ص ٢٠٥) والواقع أن المعممين لعبوا دوراً رئيسياً في مساندة السلطة السياسية في ذلك العصر. وكانوا يتمتعون بحياة رغيدة هانئة ويقتنون الثروات الطائلة التي كان مصدرها تلك الطائفة الكبيرة من الأوقاف التي كان لهم الإشراف عليها. وتشهد تلك الطائفة الكبيرة من الفتاوى التي تضمنتها الوثائق المختلفة عن ذلك العصر، أن السلاطين اعتمدوا كثيراً على هذه الفتاوى في كافة تصرفاتهم السياسية والاقتصادية والمالية والإدارية (وثائق دير سانت كاترين، أرقام ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠). وإذا كان هناك بعض المواقف التي عارض فيها أحد المتعممين تصرفات السلاطين؛ فالواضح من المصادر التاريخية أن مثل هذه التصرفات كانت أمثلة فردية تمثل شذوذاً على الموقف العام.

وكان الفقهاء يتميزون بملابس خاصة، ولا يقعد الواحد منهم في الدرس إلا بها، مما أثار استياء بعض المعاصرين الذين رأوا في التمسك بالمظهر آفة من آفات المجتمع المصري (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ١٣٦). وكان أهل العمامة يأخذون مرتبات عينية إلى جانب المرتبات النقدية التي كان السلاطين يصرفونها لهم. وكانوا يغالون في إظهار مظاهر الترف والنعيم فيركبون الخيول المسومة، ويرتدون الثياب الغالية، ويغشون المجالس السلطانية ومجالس الأمراء (ابن حجر: إنباء الغمر بأنباء العمر، جـ ٢، ص ٢٥٩).

إلا أن انهيار الأمن في عصر الجراكسة، وتحلل الدولة، انعكس على موقف المماليك من أهل العمامة؛ فكانوا يتعرضون، من آن لآخر، لمظاهر الامتهان، ويمنعون من ركوب الخيل التي كان ركوبها امتيازاً للعسكرية الحاكمة فقط (ابن تغري بردي: حوادث الدهور، جـ ١، ص ٧٨) كما تعرضت مرتباتهم للقطع والمنع لعجز السلاطين عن الوفاء بمتطلبات الحكم،

والعجز الفادح المتزايد في ميزانية الدولة في أواخر عمرها (ابن إياس، بدائع الزهور، جـ ٢، ص ١٠٢ ـ ص ١٠٣).

وعلى الرغم من أن الاقتصاد الإقطاعي لمصر في عصر المماليك، كان يقوم أساساً على الأرض الزراعية وما تنتجه من غلات، فإن دولة سلاطين المماليك جنت أرباحاً طائلة نتيجة لمشاركتها في التجارة العالمية التي اتخذت من الأراضي المصرية معبراً لها، منذ تحولت طرق التجارة العالمية إلى البحر الأحمر في القرن الثالث عشر بسبب الظروف السياسية العالمية. ومن الطبيعي أن تكون للتجار الكبار مكانتهم الهامة لدى السلاطين، مما جعل كبار التجار ـ مثل كبار المتعممين والفقهاء ـ يرتبطون بالطبقة الحاكمة ويدورون في فلكها. وكان السلاطين يعتمدون على التجار في اقتراض ما يحتاجونه من أموال، وقد لعبت «التجار الكارمية» دوراً هاماً في الحياة المصرية، كما كانت المدن المصرية حافلة بالمنشآت التجارية مثل القياسر والخانات والوكالات لنزول التجار الأوربيين والمسلمين. ونتيجة للنشاط التجاري المزدهر، عاش التجار في بحبوحة من العيش، وكانوا يبنون الدور الفخمة ويشيد بعضهم المدارس ويوقف عليها الأوقاف الكبيرة، كما كانوا يتفننون في التأنق في ملابسهم، ونتيجة لما اشتهروا به من الثراء الفاحش وضعهم المؤرخ تقي الدين المقريزي، في تقسيمه للشعب المصري، على قمة الرعية بعد «أهل الدولة».

إلا أن احتكار سلاطين المماليك للتجارة الشرقية منذ عهد الأشرف برسباي من جهة، ثم نجاح البرتغاليين في الوصول إلى مياه المحيط الهندي سنة ١٤٨٩ بمساعدة الملاح المسلم «ابن ماجد» من جهة أخرى، أدى إلى تدهور النشاط التجاري في مصر (ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٥، ص ٣٣٨؛ ابن أياس، بدائع الزهور، جـ ٤، ص ٣٥٩، جـ ٥، ص ٩٠). وكان لا بد أن يتأثر التجار بهذا التدهور. فاختفت تجار الكارمية وظهرت فئة تعرف باسم «تجار السلطان»، كما زادت حالات مصادرة

السلاطين لثروات التجار. وتدهورت التجارة الداخلية أيضاً بشكل مطرد وأقفرت أسواق كثيرة (قاسم عبده قاسم، أسواق مصر في عصر سلاطين المماليك، القاهرة ١٩٧٨م، ص ٣٣ وما بعدها). وفقد التجار مكانتهم ونفوذهم في المجتمع الذي كان يعاني من كافة مظاهر الانهيار.

هذه هي الطبقة الحاكمة، والفئات التي كانت تعيش في جوارها وتدور في فلكها من كبار المعممين وكبار التجار، أما الرعية فكانت تشمل صغار التجار والفقهاء وأصحاب الحرف والصنائع والفلاحين. وإذا كان ثمة تدرج في المستوى الاقتصادي بين الفئات وبعضها، فإن الجميع كانوا رعايا من وجهة نظر طبقية أفرزها المجتمع الإقطاعي. وحدد لكل فئة مكانتها الاجتماعية بما يرتبط بها من ملابس أو ممارسات اجتماعية. وقد عاش أبناء الشعب المصري بكل فئاته حياتهم اليومية بمعزل عن الطبقة الحاكمة، ولم يكن يربطهم شيء بها سوى الضرائب التي يفرضها عليهم الحاكمون، أو أحداث العنف التي تشهدها عيونهم، وقد يروحون ضحيتها، من آن لآخر.

ويمكن أن نتابع حياة المصريين اليومية، وأن نتعرف على عاداتهم وتقاليدهم من خلال المؤسسات ذات الوظيفة الاجتماعية في الشارع المصري مثل الأسواق، والحمامات، والأسبلة والمساجد والزوايا والمشاهد المقدسة والمقابر، ومن خلال ملابس المصريين، وأعيادهم واحتفالاتهم. كما يمكن أن نتعرف على أوضاع الأقليات الدينية وعلاقاتها بالمجتمع ومدى ارتباطها به. فضلاً عن أن متابعة الحياة اليومية في ظل الاضطراب السياسي، وكوارث المجاعات والأوبئة، يمكن أن تستكمل جوانب الصورة، على الرغم من ألوانها القاتمة.

وقد كانت المدن المصرية في عصر سلاطين المماليك مدناً كبيرة واسعة، بها الأسواق والمساجد والأسبلة والأضرحة.. وقد استرعت هذه

المدن انتباه الرحالة المسلمين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي (ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، طبعة باريس؛ عبد اللطيف البغدادي: الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر؛ العبدري: الرحلة المغربية، الرباط ١٩٦٨). كما أثارت دهشة وإعجاب الرحالة القادمين من الغرب الأوربي (رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر، ترجمة د. حسن حبشي، القاهرة ١٩٦٨) ولا غرو فقد كانت المدن الأوربية حتى ذلك الحين مدناً نامية صغيرة المساحة قليلة السكان.

وقد أحصت لنا المصادر التاريخية المعاصرة في القاهرة والفسطاط ما يزيد على سبعين سوقاً وسويقة (ابن دقماق: الانتصار، جـ ٤، ص ٣٢ - ص ٣٤؛ المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٢٥ - ص ٣٤، ص ٩٣ - ص ١٠٦). ومن البديهي أن هذه الإحصائية ليست دقيقة بالقدر الذي يمكننا من الاعتماد عليها، بيد أننا ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن الأسواق قد تعرضت لتغيرات نوعية ومكانية بحكم الظروف السياسية والاقتصادية، مما يؤدي الى اندثار بعض الأسواق القديمة وظهور أسواق جديدة.

وقد انتشرت هذه الأسواق في المدن المصرية كلها، ويبدو أن نظامها كان متشابهاً، غير أن بعض الأسواق التي وجدت بالقاهرة، لم يكن لها نظائر بالأقاليم مثل «سوق السلاح» و «سوق المهامزيين». وكانت الأسواق تقوم، غالباً، على أساس التخصص في نوع معين من البضائع مثل أسواق المواد الغذائية، وأسواق الملابس، وأسواق تجهيزات السفر وغيرها. ويقصد الناس هذه الأسواق للحصول على ما يلزمهم. وقد انتشرت هذه الأسواق بجوار التجمعات السكانية في المدن المصرية جميعها. وكان يراعى أن يقام السوق في مكان متعدد المنافذ بحيث يسهل الدخول إليه والخروج منه، وفي داخل السوق تقام الدكاكين في مساحات صغيرة، وأمام كل منها مصطبة

يجلس عليها البائع. لمساومة المشترين أو للحديث مع زواره. وكانت هذه الحوانيت تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية، فقد كان الجالسون يتبادلون المعلومات والأخبار، وإذا كان هناك أمر هام يشغل أفراد الناس، فإنه يكون مجالاً للحديث في الأسواق مما يخلق جواً من تبادل الآراء يمكن أن نسميه بالرأي العام الذي يوجه الأحداث. وقد تكرر في أواخر عصر المماليك الأمر بعدم الكلام في الأسواق في شؤون الدولة.

وفي بداية عصر سلاطين المماليك كانت الأسواق تموج بالحركة، وتمتلىء حوانيتها بالبضائع ويزدحم السوق بالمشترين. فقد كان سوق حارة برجوان، مثلاً، يحفل بعدد كبير من باعة اللحوم بأصنافها المختلفة إلى جانب الزياتين والجبانين والخبازين واللبانين والطباخين والشوايين والخضريين والفاكهيين والعطارين. ولم تكن الحركة تنقطع ليلاً أو نهاراً عن بعض الأسواق المقامة في الأماكن الكثيفة السكان (الخطط، جـ ٢، ص ٩٣ - ص ١٠٦).

وقد عرفت أسواق تلك العصور نظام الصيارفة، الذين كانت مهمتهم استبدال العملات المتعددة التي كان الناس يتعاملون بها في ذلك الحين. وإلى جانب الحوانيت المقامة في الأسواق، كان الباعة الجائلون يفترشون الأرض ببضائعهم من المأكولات والمشروبات، حتى الخواتم والأساور وزينة النساء، ويبدو أن المنافسة كانت تشتد بين أصحاب الحوانيت والباعة الجائلين، الذين عرفوا في مصطلح ذلك العصر باسم «أرباب المقاعد»، بدرجة تجعل ممثلي الحكومة يتدخلون بين الحين والآخر لمنع أرباب المقاعد من الجلوس في الأسواق «... لما يحصل منهم من تضييق الشوارع وقلة بيع الحوانيت...». وكان أولئك يشعلون المشاعل في الليل مما يغري الناس بالتنزه في السوق الذي أضفت عليه المشاعل جواً بديعاً.

وكان أهل المناطق الريفية المجاورة للمدن يفدون إلى أسواقها بدوابهم

وعليها منتجات الريف لبيعها والعودة إلى قراهم، إلا أن تـدهور الأمن في الشطر الأخير من ذلك العصر، جعل أهل القرى المجاورة للقاهرة بالذات يمتنعـون عن الحضور إليهـا بمنتجات حقـولهم خوفـاً من أن يستولي عليهـا فرسان المماليك، أو قطاع الطريق أو الأعراب (ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٣، ص ١٢٦، جـ ٥، ص ٦٧؛ قاسم عبده قـاسم: النيل والمجتمـع المصـري في عصر سـلاطـين المـمـالـيـك، دار المعـارف ١٩٧٨، ص ٦١ - ص ٦٣).

وقامت في المدن المصرية أسواقها الخـاصة بهـا، ويذكـر ابن بطوطـة (الـرحلة، ص ٦٦ - ٦٧) أن المسافـر على صفحـة النيل لم يكن يحتـاج إلى التزود بالمؤن، لأن المدن المصرية من الاسكندرية حتى أسوان لهـا أسواقهـا الغاصة بالبضائع التي يحتاجها المسافرون وغيرهم.

وعلى نحو ما يحدث الآن في الـريف المصري، وفي ضـواحي بعض مدن الأقاليم، كانت الأسواق الدورية تقـام في يوم معـين من كل أسبـوع بالقرب من مراكز التجمعات السكانية، ويفد الناس إليها من شتى المناطق المجاورة للبيع والشراء وتبادل البضائع. والملاحظ أن هذه الأسواق الدورية كانت أسواقاً شاملة لا تعرف التخصص الذي تميزت به غالبية أسواق المدن (الخطط، جـ ١، ص ١٦٢). كذلـك كانت هنـاك بعض الأسواق المؤقتـة التي تقام في أماكن التجمعات، حيث يجري العمل لحفر قناة على النيل أو بناء جسر أو مسجد أو مدرسة، كما كان الباعة يفدون إلى الموالـد بمختلف صنوف البضائع فيما يشبه السوق المؤقتة.

وكانت الأسواق ونشاطاتهـا تخضع لـرقابـة الدولـة ممثلة في المحتسب الذي كان له حق الإشراف على الأسواق والباعة فيهـا. وكان مسؤولاً عن الأسعار والنواحي الصحية. ومن ثم يطوف أعوانه على الأسواق في حملات تفتيشية لمراقبة الأسعار والموازين والمكاييل، والكشف عن نظافة القدور التي

تباع فيها الأغذية، ويصادرون البضائع الفاسدة ويعدمونها ثم يوقعون على التاجر العقوبة المناسبة (المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ ٢، ص ٦١٣؛ السخاوي: التبر المسبوك، ص ٢٦١).

وقد تعين على أصحاب الحوانيت في الأسواق كنس الطرقات ورشها، وتعليق القناديل في الليل. وحين يحين وقت الصلاة يفرشون البسط والحصر ويؤدون الصلاة أمام حوانيتهم.

وإذا كان المحتسب حازماً، فإنه يلقى رضاء الناس عنه، وترحيبهم به بحكم نجاحه في السيطرة على الأسواق والتحكم في الأسعار، وقد يحمله العامة في شوارع المدينة وهو راكب بغلته ويصبون عليه ماء الورد، ويشعلون له الشموع والقناديل على طول الطريق، كما تقف له الفرق الموسيقية والمطربون الشعبيون يزفونه حين يمر بهم. (المقريزي: السلوك، جـ ٣، ص ٢٣٩ وما بعدها). أما إذا كان المحتسب دون مستوى المسؤولية فإنه يتعرض لكافة صنوف المهانة. وكثيراً ما كان المحتسب يلزم بيته خوفاً من غضب الناس الذين ينسبون إليه سوء الحال وغلاء الأسعار (ابن الفرات: تاريخ الدول والملوك، جـ ٩، ص ٤٣٥، العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط، جـ ٢٥، ورقة ٤١٣ ـ ٤١٤). وقد تأثرت الحسبة، كوظيفة بكافة مظاهر التدهور التي تبدت واضحة في الشطر الثاني من ذلك العصر. فقد صارت ولاية الحسبة تتم بالرشوة التي يستخلصها المحتسب من الناس قسراً: وكانت النتيجة لتدهور وظيفة الحسبة أن خفت قبضة الدولة على الأسواق، وتلاعب الباعة بالأسعار. وأدى ذلك بالتالي إلى زيادة عزل وتعيين المحتسبين في عصر الجراكسة (ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٣ ص ١٦٥، ص ٢٣٣، جـ ٥، ص ٢٧).

والواقع أننا يمكن أن نتابع كثيراً من ملامح حياة المصريين اليومية من خلال السوق. ففي بداية عصر سلاطين المماليك كانت الدولة في مرحلة

القوة والازدهار، وانعكس ذلك على الأسواق التي كان عددها كبيراً من ناحية، وتموج بالحركة والنشاط وتزدحم بأصناف البضائع من ناحية أخرى. ومع بداية التدهور الاقتصادي والتفكك السياسي في عصر الجراكسة، واستمراره حتى سقوط دولتهم، بدت مظاهر الاضمحلال واضحة في الأسواق الداخلية في البلاد، فقل عددها، ونقصت كمية البضائع المطروحة بها، كما ارتفعت أثمانها.

ومن ناحية أخرى ارتبطت الأسواق بالكثير من العادات الاجتماعية للمصريين في ذلك الحين، كما كانت تعبيراً عن جوانب هامة من حياتهم. فقد كان من عادة النساء أن يخرجن إلى الأسواق لشراء ما يلزمهن من حاجيات، وربما يمازحن الباعة أثناء المساومة على الأسعار. وغالباً ما كانت النساء تشترين لأزواجهن ما يحتاجون إليه من ملابس (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٤٥، جـ ٢، ص ٢٥)، كذلك كانت النساء تمثل غالبية رواد الأسواق في بعض المواسم مثل خميس العهد (الذي اشتهر في ذلك العصر باسم خميس العدس)، فعلى الرغم من أنه عيد مسيحي، فإن المصريين كانوا يحتفلون جميعاً به، وكانت النساء تخرج إلى الأسواق، التي تزدحم بهن، في هذا اليوم لشراء البخور والخواتم. والجدير بالذكر أن المعاصرين كانوا يرون في خروج النساء إلى الأسواق أمراً غير مستحب، وكثيراً ما ثارت المناقشات في الدوائر الحاكمة لمنع النساء من المشي في الأسواق. لا سيما في أوقات الأزمات الاقتصادية والطواعين، وهو ما يعبر عن المفاهيم الأخلاقية التي كانوا يفسرون بها أسباب الكوارث والأزمات. (ابن تغري بردي: النجوم، جـ ٦، طبعة كاليفورنيا، ص ٧٦).

ومن مظاهر ارتباط الأسواق بعادات المصريين الاجتماعية، أن الناس كانوا يتوجهون صباح كل جمعة إلى سوق الدجاجين بالقاهرة، والذي كانت تباع فيه كميات ضخمة من الدجاج والأوز، كما كانت تباع به طيور الزينة. وهناك يشتري الناس لأطفالهم العصافير التي كانت أقفاصها في هذا السوق

تعد بالآلاف. وكان الأطفال يطلقون هذه العصافير حبّاً في عمل الخير، لأن الناس آنذاك، كانوا يعتقدون أن العصافير تسبح بحمد الله (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٩٣ - ص ١٠٦).

كذلك ارتبط «سوق الحلاويين» بعادات المصريين وتقاليدهم، ويبدو من اسم هذا السوق أنه كان مخصصاً لبيع الحلوى المصنوعة من السكر. وكانت لهذا السوق مواسم يزدهر فيها مثل موسم شهر رجب، وموسم نصف شعبان، وعيد الفطر الذي كان الاستعداد له يبدأ من منتصف شهر رمضان. وكانت الحلوى التي تباع في حوانيت السوق تصنع من السكر على هيئة تماثيل الحيوانات وعرفت باسم «العلاليق» (مفردها علاقة) لأنها كانت تعلق بخيوط على أبواب الحوانيت، ويتراوح وزن كل منها بين ربع رطل وعشرة أرطال. وكانت أسواق القاهرة والأقاليم تمتلىء بهذه التماثيل التي كان الناس يشترونها لأطفالهم على نحو ما يحدث الآن في المولد النبوي.

وكان «سوق الشماعين»، الذي تخصصت حوانيته في بيع الشموع بأنواعها المختلفة من الشموع الموكبية والطوافات والفوانيس، يزدهر في شهر رمضان وفي غطاس النصارى. وكانت الشموع الموقدة على أبواب الحوانيت على جانبي السوق تضفي عليه جواً من البهجة «. . . فتصير رؤيته من أنزه الأشياء. . .»، وكانت الشموع الموكبية ضخمة بحيث تصل في وزنها إلى أكثر من قنطار، ويشتريها الناس أو يؤجرونها وتجر على عجل في موكب يحيط به الصبيان إلى المسجد لصلاة التراويح. ومن ناحية أخرى كانت سوق الشماعين موئلاً للبغايا اللاتي كن يجلسن بحوانيت السوق التي تظل مفتوحة حتى منتصف الليل. وكن يعرفن باسم «زعيرات الشماعين» ولهن ملابس مميزة هي الملاءات الطرح، والسراويل الحمراء في أرجلهن (الخطط، جـ ٢، ص ٩٤ وما بعدها).

إلا أن هذه الصورة الزاهية للأسواق اختفت في أواخر عصر المماليك

بفعل عوامل التدهور العامة من الانهيار الاقتصادي، المتمثل في هبوط الإنتاج الزراعي إلى أحط مستوياته، وتدهور النظام النقدي، بحيث صار النحاس هو القاعدة السعرية بدلاً من الذهب، والمجاعات والأوبئة المتتالية التي نزلت بالبلاد إلى درك مخيف من التدهور وقلة عدد السكان. كما انعدم الأمن وكثرت اعتداءات المماليك على الأسواق وخطف البضائع منها (قاسم عبده قاسم: أسواق مصر، ص ٣٣ وما بعدها).

وإلى جانب الأسواق كان الباعة الجائلون يطوفون بشوارع المدن ينادون على بضائعهم كما هو الحال اليوم. ويطوفون الشوارع والأزقة البعيدة عن السوق، فتخرج إليهم النسوة من بيوتهن للشراء، كما كان بائعو الأقمشة والدلالات يدخلون البيوت لعرض بضائعهم على ربات هذه البيوت (ابن الحاج: المدخل، ص ١٠٢ - ص ١٠٣).

ولم يكن من عادة عامة المصريين أن يأكلوا في بيوتهم، ولذا فإن حوانيت الطباخين كانت هي المكان الذي يشتري منه المصريون ما يلزمهم من الطعام. وقد قدر أحد الرحالة الأوربيين الذين زاروا مصر في ذلك العصر، عدد المطاعم والمطابخ بما يزيد عن اثني عشر ألف مطعم في القاهرة (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ٨٧). وإلى جانب هذه المطاعم كان هناك عدد من الباعة الجائلين يطوفون بشوارع المدينة ومعهم الطعام المطهى وتحته المواقد مشتعلة حتى يظل ساخناً، وكان البعض الآخر من باعة الطعام يفترشون الأرض في الأسواق والطرقات وبجوار الجوامع، وأمامهم طبليات يبيعون عليها الطعام للمارة (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٩٣ - ص ١٠٦)، وإلى جانب الطباخين الذين كانوا يطهون الطعام ويبيعونه لحسابهم، وجدت طائفة من الطهاة يرسل إليهم الناس ما يريدون طهوه من الطعام فيطهونه ويخلطونه بالتوابل والأفاويه ثم يرسلونه في القدور المغطاة إلى البيوت، وقد عرفت تلك الفئة من الطهاة باسم «الشرايحية»،

وكـانت حوانيتهم تنتشر في أسـواق البلاد (ابن الحـاج: المدخـل، جـ٣، ص ١٨٦ ـ ص ١٨٩).

أما المياه فكـانت تجلب من نهر النيل ويحملهـا السقاؤون عـلى ظهور الجمال، ويمرون بها على البيـوت لتفريغهـا في الأزيار وغيـرها من الأواني، وكان الماء يباع بالقربة، وربما يأخـذ السقاؤون ثمن الميـاه مقدمـاً ويرسلون صبيانهم بالقرب إلى المنازل أو يحضرونه بأنفسهـم. وتسير جمال السقائين في شوارع المدينة وقد تدلت قرب المياه من جانبيها، وينادون عليها بالصلاة على النبي حتى يفسح الناس لهم الطريق.

وقد عرف الشارع المصري في عصر سلاطين المـماليك، إلى جـانب الأسواق، عدداً من المنشآت ذات الوظيفة الاجتماعية، منها الحمامات التي انتشرت في شتى أنحاء القاهرة والأقاليم. فلـم يكن من عادة المصـريين أن يبنوا المنازل المجهزة بالحمامات. وباستثناء أبناء الطبقـة الحاكمـة ومن يلوذ بهم من كبار المعممين والتجار، كانت جموع المصريين تستعيض بالحمامات العامة عن حمامات المنازل. وكانت هـذه الحمامـات، التي لا يزال بعضهـا موجوداً بمصر حتى اليوم، تعتبر نوعاً من المرافق العامـة. بيد أن الـدولة لم تكن تبنيهـا على نفقتهـا، وإنمـا كـان الأفـراد من الأثـريـاء يبنـونها بقصـد استثماري، ويتوارثـونها، وتخصص إيراداتهـا أحيانـاً كوقف لـلإنفاق عـلى مدرسة أو سبيل وغير ذلك. وكان الناس يستخدمون هذه الحمامات لقـاء أجر معين يدفع لصاحب الحمام أو المسؤول عن إدارته.

وأحصى ابن عبد الظاهر بالقاهرة وحدها حوالي ثمانين حماماً حتى سنة ٦٨٥ هجرية، على حين ذكـر المقريـزي (ت ٨٤٥) حوالي أربعـة وأربعين حماماً كان معظمها قد تخرب في عصره (الخطط، جـ٢ ص ٧٩ ـ ص ٨٤) وهو ما يكشف عن أن هذه المرافق قد نالت نصيبهـا من التدهـور العام في عصر دولة الجراكسة.

وكانت بعض الحمامات خاصة بالرجال، والبعض الآخر خاصة بالنساء، على حين كان هناك من الحمامات ما يخصص فترة للنساء وأخرى للرجال، وقد بنى السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي حماماً للصوفية ظل وقفاً عليهم (الخطط جـ ٢، ص ٨٤).

وارتبطت الحمامات بالحياة اليومية والعادات الاجتماعية من عدة نواح؛ فقد كانت الحمامات مثل الأسواق من مراكز تبادل الأخبار والآراء، حيث يكون الرجال ـ أو النساء ـ مضطرين إلى قطع الوقت بالثرثرة داخل الحمامات، كما كان دخول المريض إلى الحمام بمثابة إعلان بشفائه. وكان لا بد للعريس والعروس من التوجه إلى الحمام قبل الزفاف في موكب يصحب كلاً منهما بالموسيقى والأغاني حتى الحمام، ثم يعود كل منهما بموكب مماثل بعد الاستحمام. وفي الحمامات كانت النساء يجتمعن بأفخر ملابسهن حيث يتباهين ويتبارين في إظهار الأناقة (الخطط، جـ ٢، ص ١٧٣، ابن تغري بردي: حوادث الدهور، جـ ٢، ص ٢٢٦ ـ ص ٢٢٧، سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ٩٥). وكانت هذه الحمامات مجهزة بالمياه الساخنة التي لم يكن من الميسور توفيرها بالمنازل.

وقد ارتبط بالحمامات بعض المعتقدات التي شاعت في أوساط المصريين آنذاك، فقد ذكر ابن الحاج (المدخل، جـ ٢، ص ٢٨٢) أن الناس كانوا يعتقدون أن من يدخل الحمام أربعين أربعاء متوالية يفتح الله عليه في الدنيا.

وشهد ذلك العصر كثيراً من المساجد والجوامع التي بناها السلاطين والأمراء وغيرهم، ولم يقتصر دور المساجد في ذلك الزمان على كونها أماكن للعبادة، وإنما كانت تقوم مقام الجامعات والمعاهد والمدارس في عصرنا الحديث. كذلك كانت المساجد والجوامع مراكز للحياة اليومية ونشاط المصريين الاجتماعي، فكثيراً ما كانت تستخدم كأماكن انتظار للسيدات

أثناء المحاكمات التي تكون إحدى السيدات طرفاً فيها. كما كان الرجال، في غير أوقات الصلاة، يجتمعون داخل المساجد في حلقات ويتناولون بالحديث مختلف الشؤون الحياتية. كما كان البعض ينامون في المساجد أو يخيطون بها قلاع المراكب. والغريب أن الناس في عصر سلاطين المماليك كانوا يتخذون من المساجد طريقاً لهم «. . . وقل أن تجد جامعاً إلا وقد اتخذوه طريقاً. . .» (المدخل، جـ ١، ص ٢٨٢).

بل إن الباعة كانوا يروجون بضاعاتهم داخل المساجد بين المصلين، وكانت النسوة اللاتي يتاجرن في الغزل يعطينه للمنادي وينتظرن في المسجد، وربما يكون معهن أطفالهن، ويتردد المنادي عليهن للمساومة على أسعار غزلهن من حين لآخر. كذلك كان القضاة يعقدون الأنكحة في المساجد. وحين يتم عقد القران يخرج أهل العروسين في موكب بهيج من الجامع.

ومن ناحية أخرى، لعبت المساجد دوراً هاماً في الصراع السياسي الذي كان ينشب بين آونة وأخرى بين أمراء المماليك المتنازعين على دست السلطنة، فقد كان مسجد السلطان الناصر حسن، المواجه للقلعة، يستخدم كثيراً كموقع عسكري لضرب القلعة.

وإلى جانب المساجد حرص أمراء المماليك وسلاطينهم على تشييد عدد من المنشآت ذات الوظيفة الاجتماعية مثل الأسبلة والخوانق، وذلك في إطار حرصهم على الواجهة الدينية لأنفسهم. وكانت هذه المنشآت الدينية تؤدي وظيفة اجتماعية هامة، كما كانت تمثل أحد الملامح الهامة في مصر آنذاك. فقد انتشرت في أنحاء مصر الزوايا التي تنسب إلى أصحاب الصلاح والتقوى. وكان الناس يتبركون بالشيوخ المدفونين في هذه الزوايا (الخطط، جـ ٢، ص ٤٢٩ ـ ص ٤٣٥). وفي تقديرنا أن ابتعاد الناس عن الفهم الحقيقي لدينهم في تلك العصور من ناحية، ورغبتهم في الفرار من واقعهم المليء بعوامل القهر والإحباط من ناحية أخرى، هو الذي جعل الناس، لا

سيما من العامة، يبحثون عن الشفعاء والوسطاء من الشيوخ الذين اعتقدوا في كراماتهم.

ومن مظاهر الرغبة في التبرك والاعتقاد في كرامات الصالحين، أنه كانت هناك عدة مشاهد أو قبور مشهورة يزورها المصريون. ومنها مشهد «زين العابدين» الواقع بين الفسطاط وجامع أحمد بن طولون، وكان الناس يقصدونه للزيارة والتبرك خصوصاً في موسم عاشوراء، ومشهد السيدة نفيسة، ومشهد السيدة كلثوم، ومشهد ثناء وسنا (الخطط، جـ ١ ص ٤٣٥ ـ ٤٤٠). وكانت النساء، بصفة خاصة يخرجن إلى هذه المشاهد لزيارتها والتبرك بها، بل ان العادة جرت على أن يخصص يوم معين في الأسبوع لزيارة كل منها؛ فكان يوم السبت مخصصاً لزيارة مقام السيدة نفيسة هو ويوم الثلاثاء. على حين كان يوم الاثنين من كل أسبوع هو يوم زيارة مشهد الحسين. أما الخميس والجمعة فكانا لزيارة الشافعي وغيره من الأولياء والصالحين المدفونين بالقرافة (المدخل، جـ ١، ص ٢٦٩ ـ ص ٢٧٠).

وقد جرت العادة بين المصريين في ذلك الزمان، على زيارة القبور في أيام الجمع وفي المواسم والأعياد. ويذكر أحد المعاصرين أنه كان من عادة الناس أن يبنوا الدور في المقابر حيث يقيمون بها فترة قد تطول إلى شهرين أو ثلاثة «. . . بقدر عزة الميت لديهم. . .»، وهناك يحيون حياتهم العادية؛ فيوقدون الشموع والأحطاب لطهو طعامهم. وهناك يقوم الوعاظ على المنابر والكراسي يعظون الناس، بينما يتجمع الرجال والنساء حول الرواة في الليالي المقمرة لسماع مآثر السالفين، كما يقوم القراء بقراءة القرآن الكريم. ويبدو أن قراء ذلك الزمان كانوا «يقرأون القرآن بالترجيع والزيادة والنقصان، ورفع الأصوات الخارجة عن حد السمت والوقار والتخطيط والمد. . . على ترتيب هنوك الغناء»، على ما يقول ابن الحاج (المدخل، جـ ١، ص ٢٦٨).

بيد أن القرافة كانت من الأماكن ذات الوظيفة الاجتماعية التي تظهر فيها عادات المصريين وروحهم، حتى وصفها المقريزي بأنها «معظم مجتمعات أهل مصر وأشهر منتزهاتهم»، وكانت النساء تتوجه إلى زيارة المقابر على الحمير، التي كانت وسيلة المواصلات الرئيسية في ذلك العصر، وقد حرص على زينتهن الكاملة مع الخواتم والأساور الذهبية، فضلاً عن الخضاب في أياديهن. وفي القرافة يختلط الرجال بالنساء ويقضون يومهم في الضحك واللهو والغناء. وكثيراً ما كان السلاطين يصدرون الأوامر بمنع النساء من الخروج لزيارة المقابر، ولكن أوامرهم ما تلبث أن تنسى (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١١١).

وكان عامة الرجال يخرجون مع نسائهم إلى القرافة، تجنباً للمتاعب التي قد تثيرها الزوجة إذا رفض زوجها ذلك. أما أصحاب المناصب أو المكانة الاجتماعية، فكانوا يرسلون مع زوجاتهم حبيباً أو عبداً أو عجوزاً. . . وكان بعض هؤلاء يخرج مع زوجته، ولكنه يمشي بعيداً عنها (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٧٠).

كذلك كانت صفحة نهر النيل من الأماكن التي يخرج إليها المصريون للنزهة والترويح عن النفس. وكانت القوارب تمر على مياه النهر وبها المغنون والمغنيات. . . «فإحداهن تضرب بالطار وأخرى بالشبابة، ومعهن من يصوت بالمزمار مع رفع أصواتهن بالغناء. . .» ويتفرج عليهم سكان البيوت المطلة على النيل. كما كانت جزائر نهر النيل محطاً لتجمعات أفراد المصريين ولهوهم وطربهم. وكثيراً ما نقرأ في المصادر التاريخية المعاصرة أن بعض السلاطين أصدر أمره بمنع الناس من ركوب النيل بسبب مظاهر الفساد والانحلال التي كانت تبدو واضحة في مثل هذه الأحوال (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ١٤٢، السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٣٠٦).

وقد ارتبطت بنهر النيل بعض الأعياد التي كانت مناسبات اجتماعية هامة بالنسبة للمصريين على اختلاف طوائفهم مثل «عيد كسر الخليج» أو عيد وفاء النيل. فقد كان وفاء النهر، أي بلوغ مياهه الحد أو المنسوب الكافي لري الأراضي الزراعية، مناسبة سعيدة يترقبها المصريون جميعاً، كما يحسب الحكام حسابها. ففي شهر بؤونـة من شهور القبط يقـاس ما بقي من مـاء النيل ليكون أساساً تحسب عليه الزيادة في موسم الفيضان، ويبدأ النداء على الزيادة؛ أي إعلانها على الناس منذ اليوم التالي (القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جـ٣، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٤؛ الخطط، جـ١، ص ٥٨). وفي صباح كل يوم تخرج مجموعة من الفرسان يرفعون الأعلام فوق أكتافهم ويتجهون إلى المقياس لمعرفة مقدار زيادة مياه النيل، ثم يسيرون خلال طرقات القاهرة يصيحون «أن النهر زاد كذا. وقد عرف هؤلاء الناس الذين كانوا يقومون بدور مشابه لدور وسائل الإعلام في عصرنا الحاضر باسم «مناديو البحر». وكانت مهمتهم نقل أخبار النهر اليومية إلى الناس (ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٥٦؛ Dopp: L'Egypte au Commencement du quanzième siècle).

وحين يبلغ النهر حد الوفاء يبدأ احتفـال ضخم فيها يمكن أن نسميه مهرجاناً قومياً. ففي ليلة الوفاء يوقد الناس القناديل والشموع حتى يتحول ليل القاهرة إلى نهار من كثرة الأضواء ويحضر أحد كبار رجال الدولة (الاستادار) ومعه الخلع التي توزع في هذه المناسبة. وفي دار المقياس ببيت القراء يتناوبون قراءة القرآن الكريم طوال الليل، كما يهزج المطربون بأغانيهم طوال تلك الليلة في دار المقياس.

وفي اليوم التالي ينزل السلطان، أو من ينوب عنه، من القلعة في موكب كبير تزينه الأعلام، والصناجق وغيرها من الزينات، وتدق أمامه الطبول، وتتألق في مقدمته الألعاب النارية حتى يصل إلى دار المقياس وحوله جموع المصريين في زحام شديد. وهناك يمد سماط حافل بأنواع الطعام

والفاكهة والحلوى، وبعد أن يأكل السلطان يباح للحاضرين جميعاً من عامة الناس أن يتخاطفوا الطعام والفاكهة والحلوى. ثم يعطي السلطان إناء به بعض الزعفران المذاب في الماء إلى الموظف المسؤول عن المقياس فيلقي بنفسه وهو بكامل ملابسه ومعه الإناء في فسقية المقياس ويعطر عمود المقياس بالزعفران. وتفرق الخلع على من «لهم عادة بذلك». ثم يبدأ موكب بحري حول مركب السلطان المعروفة «بالذهبية»، وحولها مراكب الأمراء المزينة بجميع أنواع الزينات. وقد اختفت صفحة النهر تحت عشرات المراكب والقوارب التي تحمل المتفرجين. ويسير الموكب البحري الكبير حتى يدخل إلى فم الخليج حتى موقع السد الترابي. حين يكون نائب السلطنة، أو حاجب الحجاب ومعه بعض كبار رجال الدولة فوق جسم السد، ثم ينزل السلطان من «الذهبية» ويمتطي ظهر جواده حتى السد الترابي، وهناك يمسك بمعول من الذهب الخالص ويضرب ثلاث ضربات، ثم يركب عائداً إلى القلعة. وفي هذه الأثناء ينهال عدد كبير من العمال بفؤوسهم على السد حتى يجري الماء إلى الخليج (القلقشندي؛ صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٤٧ ـ ص ٤٨؛ ابن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك، ص ٨٧؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٣٠٧). والجدير بالذكر أن السلاطين لم يكونوا يحرصون دائماً على الاشتراك في هذا الاحتفال.

كما أن الفتن والاضطرابات السياسية، التي كثرت في أواخر العصر المملوكي كانت تسلب هذا الاحتفال بهجته ورونقه. بل إن الاحتفال لم يكن يقام أحياناً بسبب خروب الشوارع بين طوائف المماليك. وفي بعض الأحيان كان السلطان يتمنع عن الاشتراك في هذه المناسبة خوفاً على حياته. وعلى الرغم من أن الاحتفال بوفاء النيل كان يتم بالنهار، فإن الاضطراب السياسي في سنة ٩٠٤ هجرية جعل السلطان محمد بن قايتباي ينزل لفتح السد ليلاً، وأصبح الناس ليجدوا الماء في الخلجان والبرك «وقد ضيع على الناس فرحتهم بيوم الوفاء» (النويري: نهاية الأرب، جـ ١، ص ٢٦٤؛

ابن إياس: بدائع الزهور، جـ ٢، ص ٣١٧، ص ٣٤٥، ص ٣٧٤).

ولم يكن عيد وفاء النيل واحتفال كسر الخليج هو المظهر الاجتماعي الوحيد المرتبط بالنهر العظيم. فقد ارتبط «عيد الشهيد» و «عيد النيروز» أيضاً به. وكان عيد الشهيد من أعياد الأقباط، ويقام سنوياً في شهر بشنس القبطي. ويرجع الاحتفال به إلى اعتقاد الأقباط أن نهر النيل لا يمكن أن يزيد ويبلغ حد الوفاء إلا إذا غسل به إصبع أحد القديسين الذي كانت جثته محفوظة في تابوت بكنيسة في شبرا. وكان هذا الاحتفال يتم على شكل مهرجان كبير يقام على ساحل النيل في شبرا، ويتوافد الأقباط من شتى أنحاء مصر، كما يخرج المسلمون من سكان القاهرة والفسطاط للمشاركة في الاحتفال الكبير. وهناك تختفي الأرض، على الساحل وفي الجزر، تحت أعداد هائلة من الخيام. ويجتمع الفرسان بخيولهم الراقصة على إيقاعات الطبول وأنغام الزمور. ويفد إلى هذا الاحتفال الشعبي كل أرباب الغناء واللهو من جميع أنحاء البلاد. وتروج بضاعة البغايا ويجد طلاب المتعة في هذا العيد ما يريدون. ويستمر الاحتفال يومين وثلاث ليال في بعض الأحيان وتصحبه كل مظاهر الفوضى والانحلال، وترتكب المعاصي علناً، وتثور الفتن وأحداث الشغب، كما تقع حوادث القتل. وقد منع الاحتفال بهذا العيد لفترة ستة وثلاثين عاماً، ثم أعيد الاحتفال به لسبب غريب هو أن السلطان الناصر محمد بن قلاوون أراد أن يصرف اثنين من أمرائه عن الخروج للصيد «... لشدة غرامه بهما وتهتكه في محبتهما...». ولكن الاحتفال بهذا العيد أبطل نهائياً بعد سبع عشرة سنة، وهدمت الكنيسة وأحرق التابوت (المقريزي: الخطط، جـ ١، ص ٦٨؛ السلوك، جـ ١، ص ٩٤١؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ٨، ص ٢٠٢؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٢٦٩).

وفي أول شهر توت كان الاحتفال بيوم النيروز، وهو عيد موروث عن قدماء المصريين، تكريماً للنهر لبلوغه حد الوفاء. وفي هذا اليوم تعطل أسواق

القاهرة ويأخذ هذا العيد طابعاً قومياً، فقد كانت المدارس تغلق أيضاً في هذا اليوم (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٤٩ ـ ص ٥٠).

ومن مظاهر الاحتفال بهذا اليوم ما كان يحدث في بعض شوارع القاهرة إذ كان بعض العوام يطوفون القاهرة في موكب صاخب حول شخص يركب حماراً، وقد دهن وجهه بالدقيق أو بالجير، ويضع لحية مستعارة ويرتدي ثوباً أحمر أو أصفر، وعلى رأسه طرطور طويل وحوله الجريد الأخضر وشماريخ البلح وقد أمسك بيده دفتراً. ويطوف ذلك الموكب الغريب في شوارع المدينة وأزقتها ويطرق أبواب البيوت، ويدخل الأسواق ويمر على الدكاكين لتحصيل النقود من الناس على شكل الإتاوات. ومن يمتنع عن إعطائهم يتعرض لكلامهم الفاحش ويصبون عليه الماء. أما من يغلق بابه في وجه هؤلاء، فكان يتعرض لما هو أكثر من ذلك. كذلك كان العامة يقفون في الطرقات يتراجمون بالبيض ويتضاربون بأنطاع الجلود، ويتراشون بالمياه فلا يستطيع أحد أن يخرج من بيته. كما كان الأعيان يفعلون الشيء نفسه في منازلهم وبساتينهم. ويبدو أن ذلك اليوم قد اعتبر آنذاك بمثابة راحة أو عطلة يتحرر الناس فيها من قيود حياتهم بما في ذلك سطوة القانون؛ فلم يكن الوالي يحكم لأحد ممن ناله الأذى من جراء الجرائم التي كانت تقع يوم النيروز (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢ ص ٤٩ ـ ص ٥٣؛ ابن إياس: نزهة الأمم في الغرائب والحكم، ص ٢٢٣ ـ ص ٢٢٧).

وفي عصر المماليك الجراكسة تواضعت مظاهر الاحتفال بهذا العيد إلى حد كبير، بسبب ما توالى على البلاد من أزمات اقتصادية منذ منتصف القرن الثامن الهجري (١٤م). وقد ارتبطت بعيد النيروز عادات غذائية معينة حتى صارت من لوازم ذلك اليوم، وربما ثارت المشاكل في البيوت بين الأزواج بسببها. ومن هذه الأطعمة الزلابية والهريسة والفواكه مثل البطيخ والخوخ والبلح وكان الناس يتهادون بهذه الأطعمة في ذلك اليوم. وكان

بعض الناس يأتي بصانع الحلوى ليبيت عنده ويجهز هذه الحلوى قبل الصباح (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٤٩).

ولم تكن هذه هي كل مظاهر ارتباط نهر النيل بالحياة المصرية بطبيعة الحال. ذلك أن النيل كان ـ ولا يزال ـ قوام الحياة المصرية بشتى وجوهها. وكانت أعمال ضبط النهر من جسور وخلجان وترع، تؤثر على شكل الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك؛ فكثيراً ما كان يتقرر بناء جسر على النيل أو شق خليج وقناة، وعندها يتقرر على أفراد الرعية أن يدفعوا تكاليف المشروع، وما يختلسه رجال الحكومة لأنفسهم. وتفرض «المغارم» (وهي نوع من الضرائب الطارئة التي كانت تفرض على الناس في ذلك العصر بين الحين والآخر) على الحوانيت والدور والبساتين وحجارة الطواحين وصهاريج الماء بالترب والمدارس. وكان من يفرض عليه درهمان يضطر إلى دفع عشرة دراهم، لأنه كان يدفع ما عليه عدة مرات ثم يدفع بعد ذلك للشهود (المقريزي: السلوك جـ ٢، ص ٧٦١ ـ ص ٧٦٦؛ العيني: عقد الجمان، مخطوط، حوادث سنة ٧٤٩ هجرية).

أما العمال والفعلة الذين كانت تقع على عاتقهم مهمة إنجاز هذه المشروعات؛ فغالباً ما كانوا يجمعون قسراً من القرى والشوارع والأسواق لتسخيرهم في هذه الأعمال. وكانوا عرضة لكل ضروب الظلم والامتهان وما إلى ذلك من أشكال التسخير والإجاعة والإرهاق. وفي بعض الأحيان كان جنود الحكومة يأخذون الناس من الجوامع وقت السحر، ويأخذونهم إلى موقع العمل مقيدين بالحبال، كما كانوا يهاجمون رواد الأسواق ويربطونهم بالحبال ثم يسوقونهم إلى مكان العمل (قاسم عبده قاسم: النيل والمجتمع المصري، ص ٣٤ ـ ص ٣٧)، وكان عمال السخرة هؤلاء يعملون لقاء قوتهم اليومي. وفي بعض الأحيان كان العاملون في هذه المشروعات يتقاضون أجراً. وهكذا تقلبت أحوال العمال والفعلة في هذه المشروعات آنذاك بين تسخيرهم مقابل قوتهم اليومي، أو الأجر الذي قد يكون نصفه عينياً في

بعض الأحيان ونصفه الآخر نقدياً. بل إن بعض المشروعات كان يعمل بها من العمال المأجورين عدد إلى جانب عمال السخرة؛ وربما كان العمال الفنيون أو أصحاب المهارات مثل البنائين أو النجارين هم الذين يتلقون أجراً عن أعمالهم، على حين يسخر الفعلة في أعمال الحفر وحمل التراب والردم وغير ذلك من الأعمال البدنية الشاقة.

وفي مواقع العمل كانت الحركة الدائبة ترسم صورة مهرجان شامل؛ فيفد الباعة بما يحملون من مأكولات ساخنة، ومشروبات لكي يبيعوها، وربما تحضر فرق الموسيقى الشعبية والمطربون لا سيما إذا كان العمل يتم تحت إشراف أحد السلاطين. وعندها تجتمع جماهير الرجال والنساء للفرجة (ابن عبد الظاهر: تشريف الأيام والعصور بسيرة الملك المنصور، ص ٢٤ ـ ص ٢٦).

إلا أن الاهتمام بصيانة مرافق الري في أواخر ذلك العصر قل تماماً، وكثرت حوادث انقطاع الجسور وتهدم القناطر وجفاف الأرض الزراعية، وهو ما يمكن تفسيره في ضوء حالة الاضطراب والفوضى التي سادت أوجه الحياة المصرية جميعاً في الدور الأخير من ذلك العصر.

وقد ارتبطت بالشارع المصري في عصر المماليك أيضاً، تلك الاحتفالات الدينية لكل من المسلمين والمسيحيين واليهود. والجدير بالذكر أن هذه الأعياد الدينية التي احتفل بها المصريون، كانت من المناسبات الاجتماعية التي تكشف عن عادات وتقاليد المصريين من ناحية، كما أنها تعكس مدى حالة الرخاء الذي نعموا به في بداية ذلك العصر، ثم تدهور الأحوال في أواخره من ناحية أخرى.

ففي أول شهر المحرم من كل سنة، كان المصريون يحتفلون بعيد رأس السنة الهجرية، ويبدو أن الاحتفال بهذه المناسبة كان يقتصر على تبادل التهاني وتوزيع العطايا على الفقراء. ومن العادات التي ارتبطت بهذه المناسبة

أن النساء كن يشترين اللبن حتى تكون السنة بيضاء لا شر فيها، على ما كان شائعاً، (المدخل، جـ ١، ص ٢٧٧ - ص ٢٧٨). وفي عاشر محرم يحتفل المصريون بيوم عاشوراء. وقد جرت عادتهم على ذبح الدجاج وطبخ حبوب القمح، التي ما يزال المصريون يصنعونها حتى اليوم باسم عاشور، ويتهادون بها. كذلك جرت العادة في يوم عاشوراء على أن يتبخر الناس بالبخور الذي يخزنونه لهذه المناسبة طوال السنة؛ إذ كانوا يعتقدون أن السجين إذا بُخِّر بهذا البخور خرج من سجنه، وأن هذا البخور يبرىء من العين والحسد. وفي هذا اليوم تكثر زيارة مشهد زين العابدين، كما يخصص مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط للنساء، فيمكثن به طوال اليوم «ويتمسحن فيه بالمصاحف وبالمنبر وبالجدران وتحت اللوح الأخضر» (المقريزي: الخطط، جـ ١، ص ٤٣٥، ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٩٠).

أما ليلة أول شهر رجب، فكانت من مواسم المصريين الهامة. فكان الاحتفال به يعم جميع طوائف المصريين على اختلاف أحوالهم الاقتصادية، فيشترون لأطفالهم التماثيل السكرية المصنوعة على هيئة الحيوانات مثل الخيول والقطط والسباع. وتمتلىء أسواق القاهرة والفسطاط والأرياف بهذه التماثيل المصنوعة من الحلوى. وكان لا بد من إهداء هذه الحلوى إلى أقارب الزوجة لا سيما إذا كانت المصاهرة حديثة أو إذا لم يكن الرجل قد دخل بامرأته. وفي المساء يجتمع الرجال والنساء حول المنشدين والقراء للاحتفال بهذه المناسبة. وفي ليلة المعراج يجتمع الناس في المسجد الأعظم رجالاً ونساء، ويزيدون وقود القناديل، ويفرشون البسط والسجادات داخل المسجد وعليها الكيزان والأباريق بالمشروبات، ويستمعون إلى مشاهير قراء عصرهم وهم يرتلون آيات القرآن الكريم. كذلك كانت ليلة نصف شعبان من مناسبات شراء الحلوى للأطفال، وفيها كانت تسطع المساجد بالأضواء ويتحول ليل المدينة إلى نهار، لأن الناس كانوا يربطون الحبال بالشرفات

والأعمدة ويعلقون بها عدداً كبيراً من القناديل المضاءة. وتمتلىء المساجد بالرجال والنساء والأطفال احتفالاً بالمناسبة.

أما المولد النبوي فقد كان الاحتفال به يتخذ شكلاً من الفخامة والعظمة يتناسب مع ما عرف عن ذلك العصر - في بدايته - من مظاهر الرفاهية والثراء التي استأثرت بها الطبقة الحاكمة. فقد كان سلاطين المماليك يشاركون عامة الناس الاحتفال بهذه المناسبة. وكان الاحتفال يبدأ من مطلع شهر ربيع الأول حتى الليلة الكبيرة في ثاني عشره. ومنذ عهد السلطان قايتباي جرت عادة السلاطين على أن يقيموا خيمة كبيرة عجيبة الأوصاف هي «خيمة المولد»، وعند أبوابها حوض جلدي قد ملىء بعصير الليمون، وقد وقفت طائفة من صغار الخدم يناولون الناس أكواب العصير. وكان الاحتفال يبدأ ظهراً ويستمر حتى ساعة متأخرة، ويأخذ المقرئون في تلاوة القرآن، ويتلوهم الوعاظ ويأخذ كل منهم نصيبه من النقود والملابس من السلطان وأمرائه. وبعد صلاة المغرب تحط أسمطة الحلوى على اختلاف ألوانها فيتخطفها الفقهاء. ويعقب ذلك المنشدون بأهازيجهم في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام حتى ثلث الليل (سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١٧٧ ـ ص ١٨٠).

هذا هو الاحتفال الرسمي، ولكن الناس كانوا يحتفلون بالمولد النبوي على طريقتهم، فكان من الشائع أن يقيم الناس حفلاتهم بهذه المناسبة في بيوتهم ويبدأ الاحتفال بالقرآن الكريم الذي يتلوه مشاهير القراء المعروفين بالتطريب وحسن الصوت. ثم يعقب ذلك الإنشاد بمصاحبة الآلات الموسيقية ويعقب ذلك حلقات الذكر، «فيقوم الواحد منهم يرقص ويعيط وينادي ويبكي ويتباكى ويتخشع وربما مزق ثيابه وعبث بلحيته». على حين تطل النساء من أسطح البيوت المجاورة على الاحتفال المقام أمام المنزل. وفي داخل البيوت تقام حفلات نسائية للذكر بهذه المناسبة، ثم تلتف السيدات حول إحدى محترفات الوعظ لسماع حديثها الديني. على أن بعض الناس

كان يتحرج من أن يكـون احتفالـه بالمولد النبـوي بالغنـاء، فيحضر قراء القرآن، ويقيم حلقات الذكر. ومن الطريف أن بعض الناس كانوا يحتفلون بالمولد النبوي لاسترداد النقوط والهدايا التي كـان قد أهـداها لـلآخرين في المواسم والأفراح (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٢ ـ ص ٢٥).

واتخذ موسم الحج مظهراً اجتماعياً جعل منه مناسبة اجتماعية هامـة في حياة المجتمع المصري آنذاك. فقد كان الاستعـداد للحج أمـراً يهتم به الجميع سواء كانوا على كراسي الحكم، أم كانوا من عامة الناس. وفي هذا الموسم كانت تسري الحركة والنشاط في أوصال المجتمع المصري؛ فتزدهـر الأسواق المخصصة لبيع لوازم الحجـاج، ويستعد أهـل الدولـة والمماليـك للسفـر في ركب الحجاج، عـلى حين ينتـظر العامـة ذلك الاحتفـال بشوق وشغف.

وكـانت الكسوة الشـريفة تـوضع عـلى جمل مـزين يـطوف القـاهـرة والفسطاط فيما اصطلح على تسميته آنذاك «بدوران المحمل». وكان السلطان الظاهر بيبرس هو أول من أدار المحمل بمصر سنة ٦٥٧ هجرية (١٢٥٩م). (المقريزي: الذهب المسبوك بذكر من حـج من الخلفاء والملوك، ص ١١؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٨٧) والجدير بالذكر أن سلاطين المماليك كانوا يولون كسوة الكعبة اهتماماً بالغاً، وكان هناك موظف خاص للاشراف على تجهيزها هو «ناظر الكسوة» الذي كان ينفق على إعدادها من الأوقاف المخصصة لهذا الغرض. أما كسوة الحجرة النبويـة فلم تكن تجهز سنوياً مثل كسوة الكعبـة، وإنما كـانت تجدد كلما بليت، كـل حوالي سبـع سنوات. وكانت تصنع من الحرير المرقوم بالحرير الأبيض وكان من الممكن أن يقـوم بإعـدادها أحـد كبار الأمـراء، أو إحدى أميـرات البيت الحـاكم (القلقشنـدي: صبـح الأعشى، جـ ٤، ص ٣٠، ص ٨٥٧، ص ٣٨٩؛ المقـريـزي: السلوك، جـ ٣، ص ٤٩٧، ص ٧٢٥ ـ ص ٧٢٦؛ الـذهب

المسبوك، ص ٤٣؛ السيوطي: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٨٨، السخاوي: التبر المسبوك، ص ٢٠١).

ومن ناحية أخرى كان المصريون، على اختلاف مشاربهم، يحرصون على المشاركة في احتفال دوران المحمل الذي كان يدور مرتين سنوياً في شوارع القاهرة والفسطاط: المرة الأولى في شهر رجب، والثانية في شهر شوال. وفي رجب ينادى بدوران المحمل ثلاثة أيام ثم يدور في اليوم الرابع. وفي أثناء الأيام الثلاثة يقوم الناس بالاستعداد ليوم الدوران، ويقوم أصحاب الحوانيت التي سيمر بها المحمل بتزيين حوانيتهم. وهناك يبيت النسوة والرجال والأطفال حتى يتمكنوا من مشاهدة موكب المحمل في صباح اليوم التالي. وتكون الحوانيت قد تجهزت بالحرير وألوان الزينة. وقد جرت العادة على أن يكون دوران المحمل في يوم الاثنين أو الخميس من الأسبوع. وعلى طول الطريق تحتشد جموع الناس لمشاهدة موكب المحمل وهو يشق طريقه من باب النصر، وقد سار جمل المحمل يتهادى وعليه أثواب الحرير الملون، وفوقه المحمل قد غطي بالأقمشة الحريرية تعلوه قبة فضية. وأمام هذا الموكب تركض كوكبة من فرسان المماليك الرّماحة (أي المتسلحين بالرماح) بملابس الميدان الزاهية، على حين تخطف معداتهم وأسلحتهم أبصار المتفرجين ببريقها. وتعلو صيحات الإعجاب من جماهير العامة المحتشدين على جانبي طريق الموكب وهم يرون المماليك الرماحة يستعرضون مهاراتهم في فن القتال بالرماح، وبينهم مجموعة من صغار المماليك يؤدون بعض الألعاب البهلوانية بالرماح وهم وقوف على ظهور خيولهم. وتختلط أصوات الجماهير الصاخبة بدقات الطبول وأصوات الكوسات النحاسية. ويمضي الموكب الصاخب إلى ميدان الرماحة تحت القلعة حيث يطل عليه السلطان، تشتد جلبة الاحتفال والاستعراض ثم تتجه الجموع إلى الفسطاط حيث يخترق الموكب شوارع المدينة الرئيسية ثم يعود ثانية إلى ميدان الرميلة تحت القلعة. وفي شهر شوال يتكرر هذا الموكب

الصاحب ولكن الموكب لا يخرج إلى الفسطاط بل يخرج إلى الريدانية مباشرة في طريقه إلى بلاد الحجاز (القلقشندي: صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٥٧ ـ ص ٥٨؛ ابن ظهيرة: الفضائل الباهرة، في محاسن مصر والقاهرة، ص ١٩٩ ـ ص ٢٠٠؛ ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٧٢، ص ٢٧٥).

وعلى الرغم من مظاهر التدهور التي لحقت بشتى نواحي الحياة المصرية في عصر الجراكسة، فإن احتفال دوران المحمل ظل يلقى اهتمام المصريين جميعاً حتى السنوات الأخيرة من هذا العصر. إلا أن مظاهر هذا الاحتفال كانت تتأثر، بطبيعة الحال، بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتعرض لها البلاد. وقل الاهتمام بأمر المحمل، ولم يعد المسؤولون يلتزمون بمواعيده التقليدية. كما كانت الأوبئة والمجاعات التي تحصد بمنجلها الفتاك أعداداً كبيرة من سكان البلاد ـ ومن بينهم المماليك ـ تؤثر على شكل الاحتفال فيقل عدد الرماحة. كما يقل إقبال الناس على مشاهدة الاحتفال بسبب حزنهم على موتاهم. ومن ناحية أخرى، انعكست حالة التدهور الأمني على احتفال دوران المحمل. فقد ابتكر المماليك بدعة هي «عفاريت المحمل» الذين كانوا مجموعة من أراذل المماليك يركبون خيولهم، وقد غيروا من هيئتهم بشكل مزعج، ويطرقون أبواب الناس ويجبون منهم الأموال قسراً، كما كانوا يعترضون سبيل الناس في الأسواق والطرقات وينزلون بهم شتى صنوف المهانة. ويبدو أنهم أثاروا الرعب والهلع في نفوس الناس بدرجة جعلت كل من يقابلهم يسارع إلى الاختباء خوفاً من أذاهم، ولما ضج الناس بالشكوى وطالبوا بإلغاء هذا الاحتفال أمر السلطان بإبطال عفاريت المحمل سنة ٨٦٢هـ. ولكن المماليك كثيراً ما كانوا ينتهزون فرصة ازدحام الناس في الاحتفال فيخطفون النساء والأطفال وينهبون الأمتعة، ويثيرون الرعب والفوضى (المقريزي: السلوك، جـ ٤، ص ١٠٠٦؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٤، ص ٣٤٥، جـ ١٦،

ص ١٢٣؛ ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٤، ص ٣٤٢، ص ٤٨٠).

أما العيدان، أي عيد الفطر وعيد الأضحى، فقد كان الاحتفال بهما يتم في البيوت وفي الشوارع في آن واحد. ويبدأ الاستعداد لموسم عيد الفطر مع بداية شهر رمضان، فتزدهر أسواق القاهرة والأقاليم، وتمتلىء بأنواع الحلوى والتماثيل السكرية وأصناف الحبوب التي جرت العادة على أكلها في هذا الموسم. وتتلألأ الشوارع ومآذن المساجد بالقناديل التي تظل مضاءة طوال الليل، على حين يجوب الأطفال، بفوانيسهم المضاءة دروب البلد وأزقته ويخرجون في موكب جميل إلى صلاة التراويح، وهم يهزجون بالأغاني حول الشموع الضخمة التي يجرونها على عجلات. ويطوف المسحراتي بطبلته مردداً الأغنيات الدينية على البيوت، أو يدق على أبواب البيوت وينادي على أصحابها. وفي ليلة العيد يسهر بعض الناس لتجهيز ملابسهم الجديدة حتى الصباح، على حين يسهر الأتقياء منهم في الاستماع إلى القرآن الكريم والأذكار. ومع طلوع النهار يؤدون صلاة العيد، ثم تتبادل البيوت التهنئة بالعيد وأطباق الكعك التي يتم تجهيزها خلال الأيام الأخيرة من شهر رمضان. ويبدو أن البعض كان يفضل شراء الكعك جاهزاً إذ أن ابن الحاج يعيب على معاصريه أنهم يشترون الكعك الذي يصنعه اليهود بمناسبة عيد الفطر. وتكون الوجبة الأولى لغالبية الناس بعد الصيام من السمك المملح المشقوق. ويشتري الناس التماثيل السكرية لأطفالهم ولكي يهدوها إلى أصهارهم بهذه المناسبة (المقريزي: الخطط، جـ ٢، ص ٩٨ ـ ص ٩٩؛ ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٨٧ ـ ص ٢٩٠؛ سعيد عاشور: المجتمع المصري، ص ١٨٤ ـ ص ١٨٦).

وفي يوم العيد يخرج الناس لزيارة المقابر، ويجتمعون في القرافة حيث يلهون ويمرحون، ويتوجه بعض الناس إلى النيل والبرك والمتنزهات العامة، فيؤجرون القوارب ويتنزهون على صفحة المياه وهم يغنون ويطربون ومعهم نساؤهم وأطفالهم.

وفي عيد الأضحى، كان البعض يجهزون الأضاحي منذ ليلة العيد، على حين اعتاد البعض ألا يذبحوا الضحية، على الرغم من قدرتهم، ويشترون اللحم الذي يطبخون منه عدة أصناف من الطعام، وجرت العادة على أن يهدي الناس إلى جيرانهم أطباق اللحم. وكان بعض الناس يسهرون ليلة العيد بطولها في تجهيز ثيابهم الجديدة. وفي الصباح وبعد الصلاة يخرج الناس أيضاً لزيارة القبور. وكانت النساء يتزيّن «ويتجملن بغاية الزينة»، وتسير بهن الدواب وهن يغنين وينقرن على الدفوف (ابن الحاج: المدخل، جـ ١، ص ٢٨٣ ـ ص ٢٩٠).

أما أعياد اليهود والمسيحيين فكان الاحتفال ببعضها قاصراً على أبناء الطائفة وحدهم، وشاركهم المسلمون في الاحتفال ببعضها. ففي عيد الزيتونة ـ الذي يحتفل به المسيحيون في ذكرى دخول المسيح عليه السلام القدس ثم دخول الهيكل والناس بين يديه يسبحون وهو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ـ كان الناس عموماً يخرجون للنزهة، وكان المسيحيون يخرجون من الكنائس وهم يحملون سعف النخيل ويذهبون إلى الأماكن الخلوية والمنتزهات، خصوصاً ضاحية المطرية القريبة من القاهرة حيث بئر البلسم التي يعتقد المسيحيون أن مريم العذراء غسلت فيه ثياب المسيح. وفي عيد الميلاد كان النصارى يوقدون المشاعل والمصابيح في الكنائس. ويقول المقريزي (الخطط، جـ ١، ص ٢٦٣ ـ ص ٢٦٥) إنه شاهد احتفالات عيد الميلاد بالقاهرة ومصر وكان «موسماً جليلاً». وفيه كانت الشموع المزينة المصبوغة بالألوان الرائعة تباع في الأسواق والحوانيت ويشتريها المصريون؛ مسلمين ومسيحيين، وقد عرفت هذه الشموع التي بالغ الصناع في تزيينها باسم الفوانيس. وفي «خميس العهد»، (الذي عرفه أهل ذلك الزمان باسم خميس العدس) كان المسيحيون يطبخون العدس المصفى والسمك والبيض الملون، وكان هذا العيد من الاحتفالات الكبيرة

التي يشارك فيها المسلمون (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٥٦، ص ٥٨).

أما «سبت النور» فكان المصريون كلهم يحتفلون به أيضاً، وفي أمسية هذا العيد يجمع المسيحيون أوراق شجر الريحان وغيره ويبيتونه في إناء به ماء ثم يغتسلون به في اليوم التالي؛ لأن هذا في ظنهم يقيهم شر المرض والكسل والعين والسحر وما إلى ذلك. كما جرت عادة المصريين على أن يتكحلوا في هذا اليوم بالكحل الأسود اعتقاداً منهم أنه يزيد من قوة الأبصار. كما شاع الاعتقاد بأن شرب الدواء في هذا اليوم أكثر فائدة منه في أي يوم آخر. وكان الذين يعانون من مرض جلدي يذهبون إلى شاطىء النهر خارج القاهرة حيث تتعرى النسوة والرجال تماماً ويدهن الجميع أجسادهم بالكبريت ويعرضونها للشمس معظم ساعات النهار، وعند الغروب يستحم الجميع في مياه النيل (ابن الحاج: المدخل، جـ ٢، ص ٥٧).

أما أعياد اليهود في ذلك العصر، فقد اختلفت طريقة الاحتفال بها عند كل من طوائف اليهود الثلاث آنذاك؛ وهي طوائف الربانين، والقرائين، والسامرة (قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف ١٩٧٧، ص ١٠٩ وما بعدها). وأغلب الظن أن الاحتفال بهذه الأعياد اليهودية كان يتم داخل معابدهم، وفي إطار الجماعة نفسها، وهو ما يبدو متسقاً مع عادة اليهود في حياة العزلة عن المجتمع الذي يعيشون فيه.

والجدير بالذكر أن أهل الذمة المصريين، يهوداً ونصارى، قد عاشوا كجزء يرتبط ارتباطاً عضوياً بالكل المصري. وقد شهد الشارع المصري في عصر سلاطين المماليك مظاهر هذا الارتباط التي اختلفت عند المسيحيين عنها عند اليهود. ففي بعض المناسبات ذات الطابع السياسي كان أهل الذمة المصريون يشاركون المصريين المسلمين التعبير عن رأيهم في تلك الأحداث.

وسواء كان خروج اليهود والنصارى للمشاركة في الأحداث السياسية راجعاً إلى مبادرات ذاتية نابعة منهم أو كان تلبية لأوامر الوالي أو المحتسب بخروجهم بالشموع وبكبتهم المقدسة لاستقبال أحد السلاطين ـ على نحو ما يحدث الآن في تنظيم المظاهرات السياسية لإظهار التأييد للحاكم الذي قد يكون مستبداً ـ فإن أهل الذمة كانوا يشاركون المصريين المسلمين هذا الموقف.

وأغلب الظن أن الأقباط قد انفردوا بالمشاركة في النشاط الزراعي، إلى جانب عملهم في الإدارة، كما أنهم عملوا بالتجارة والصناعات الصغيرة وبعض المهن الأخرى. ويبدو أن اليهود كانوا يعملون في مختلف الأعمال والمهن ولا سيما النشاط المصرفي والأعمال المالية. وعلى أية حال، فالواضح أن اليهود قد عملوا في كل الحرف والصناعات المعروفة في ذلك العصر تقريباً.

ومن ناحية أخرى، فإن المصادر المتوافرة لدينا تشير إلى أن أهل الذمة قد مارسوا حرياتهم الاجتماعية داخل إطار الحياة العامة للمجتمع المصري ككل. ولكن هذه الحريات كانت تخضع من آن لآخر لبعض القيود التي كان السلاطين يفرضونها على اليهود والنصارى لأسباب اقتصادية في أكثر الأحوال (قاسم عبده قاسم: أهل الذمة، ص ٦٣ ـ ص ١٠٢) إلا أن هذا لم يمنع أهل الذمة، يهوداً ومسيحيين، من أداء دورهم في المجتمع والمشاركة الإيجابية في الحياة العامة يتأثرون بأحداثها ومجريات الأمور بها، ويؤثرون فيها بقدر ما تسمح ظروف تعدادهم ووضعيتهم الاجتماعية.

على أن الشارع المصري في عصر السلاطين، شهد أحداثاً دامية وحزينة كثيرة في ذلك العصر، وفي الطور الأخير منه على نحو خاص. فقد تضافرت الكوارث الطبيعية، مثل الأوبئة والطواعين مع المماليك العابثين واللصوص والعربان المشاغبين في طحن عامة الشعب المصري في تلك

الفترة. فقد عاشت في مصر آنذاك طائفة كبيرة من العامة الذين لا يكادون يحصلون قوتهم اليومي، أو يجدون ما يستر أجسادهم. فضلاً عن جماهير الفلاحين الذين كانت حياتهم في عصر سلاطين المماليك تجسيداً لمأساة الإنسان حين تتضافر عليه كوارث الطبيعة وظلم الحكام. والجدير بالذكر أن الحياة بالنسبة للعامة في أواخر عصر المماليك، صارت حياة مستحيلة وكريهة بسبب عوامل الإحباط المتكررة في ذلك العصر.

والواقع أن عامة المصريين لم يفيدوا كثيراً من الدور الذي لعبته بلادهم في التجارة العالمية في عصر سلاطين المماليك؛ فقد ارتبطت حياتهم، إلى حد كبير، بالأرض الزراعية وما تغله من نتاج. ومن المعلوم أن الزراعة في مصر كانت، ولا تزال، تعتمد على مياه نهر النيل. وحين كان ماء النهر يقل عن الحد اللازم للزراعة، كان الناس يقلقون وتنتابهم المخاوف من حدوث المجاعة نتيجة لعدم زراعة محاصيل جديدة؛ ومن ثم يسارع أصحاب القدرة إلى تخزين ما لديهم من الغلال ضماناً لقوتهم وقوت عيالهم أثناء الأزمة المتوقعة، كما يسارع التجار وأمراء المماليك - الذين كانوا يستولون على معظم نتاج الأرض - إلى تخزين غلالهم طمعاً في الحصول على أرباح أكثر عن طريق رفع الأسعار. ونتيجة لهذا يشتد الإقبال على شراء الغلال، على حين يقل المطروح من البضائع في الأسواق. ويشتد التزاحم على الأفران، وحوانيت بيع الغلال. ويتبع ذلك بالضرورة تصعيد خطير في الأسعار، ويظهر إلى الوجود ما نعرفه اليوم باسم «السوق السوداء» على حد تعبيرنا المعاصر. وتمتد حمى الأسعار إلى كل «. . . ما يباع ويشترى من مأكول ومشروب وملبوس. . .»، ويؤدي ذلك بدوره إلى ارتفاع العمال أو «أرباب المهن والصنائع» على حد تعبير مؤرخي ذلك العصر. وكان هبوط مياه النيل وتعطل الزراعة كارثة عامة تقض مضاجع الناس فتضطرب أحوالهم ويعظم خوفهم ويشتد بكاؤهم ونحيبهم في الأسواق (المقريزي: إغاثة الأمة، بكشف الغمة، ص ٤١ - ص ٤٣).

وبطبيعة الحال كان عدد الفقراء يتزايد في أعقاب مثل هذه المجاعات، إذ يضطر الناس لبيع ما يملكون لشراء ما يقتاتون به طوال فترة الأزمة؛ ومن ثم يدخلون في عداد المعدمين. بينما تزدحم العاصمة بالوافدين من القرى طلباً للطعام الذي كان السلطان والأمراء يقومون بتوزيعه أحياناً في القاهرة خلال هذه الأزمات. وتموت أعداد كبيرة من الناس جوعاً في أثناء تلك المجاعات. وقد عاصر بيلوتي الكريتي الذي زار مصر في مطلع القرن الخامس عشر إحدى هذه المجاعات، وقد مات فيها، حسب روايته، عدد لا يحصى لأنهم لم يجدوا ما يأكلونه. (Dopp: L'Egypte au Commence-ment du quanzième siécle, p. 20).

وتبدو مظاهر الاضطراب جلية واضحة خلال هذه المجاعات؛ إذ يقل الخبز في الأسواق. ثم يختفي نهائياً. ثم يصل الأمر بالناس إلى أكل القطط والكلاب والحمير والبغال، بل إن ابن أياس يذكر أنه في خلال إحدى المجاعات، وصل ثمن الكلب السمين خمسة دراهم والقط ثلاثة دراهم. كما يذكر مؤرخ آخر هو ابن أيبك الدوادار أنه شاهد بنفسه، أثناء إحدى المجاعات مجموعة من الناس قد حولهم الجوع إلى مخلوقات «شبه الوحوش الضارية» يتصارعون على المتبات التي يرميها القادرون على أكوام القمامة. بل إن بعض المصادر التاريخية تذكر أن الناس كانوا يأكلون الأطفال (ابن أيبك: كنز الدرر وجامع الغُرر، مخطوط، جـ ٨، ورقة ٣٨٣؛ المقريزي: السلوك، جـ ١، ص ٨١٤؛ النويري: نهاية الأرب، مخطوط، جـ ٢٩، ورقة ٨٢).

وفي كثير من الأحيان تكون المجاعة سبباً في انتشار الأوبئة وربما تأتي نتيجة لها؛ وقد تواكب كل منهما الأخرى. فحين تشتد وطأة المجاعة يلقى الألوف من عامة المصريين حتفهم جوعاً، وتنتشر في كل مكان جثثهم لتنشر الوباء الذي يقضي على الكثيرين، وتمتلىء الحقول والطرقات ومجاري المياه بعشرات المئات من الجثث التي تنهشها الكلاب التي كانت تُقتل بدورها

لكي يأكلها الأحياء من الناس. ولا يجد الموتى من يدفنهم، على الرغم من انقطاع عدد كبير من الناس لتغسيل الموتى ودفنهم. ويتزايد عدد الموتى ويضطر الناس إلى حمل من يستطيعون حمله على السلالم وألواح الخشب والأبواب وغيرها، لكي يدفنوهم جملة في حفرة واحدة. ويقول ابن تغري بردي إنه في أثناء الوباء الرهيب الذي اجتاح مصر لعامين متتالين في سنة ٧٤٩هـ (١٣٤٨م) كان الموت يطالع الناس في كل الطرقات «... فلا تجد بيتاً إلا وفيه صيحة ولا تمر بشارع إلا وفيه عدة أموات...» (النجوم، جـ ١٠، ص ٢٠٥ ـ ص ٢٠٩).

وينبغي أن نشير إلى أن سلسلة الطواعين والأوبئة والمجاعات التي ألمت بمصر في ذلك الزمان كانت كثيرة ومتتالية. وزاد معدلها منذ القرن التاسع الهجري (الرابع عشر الميلادي). بل إن بعض هذه المجاعات كانت تستمر مدة طويلة تنهش البلاد بمخالبها. وقد عاصر المؤرخ تقي الدين المقريزي إحدى هذه المجاعات، وهي المجاعة التي عانت منها البلاد بصورة منقطعة ما بين عامي ٧٩٦، ٨٠٨هـ (١٣٩٣ ـ ١٤٠٥م). وقد هاله ما شاهده أثناء تلك المجاعة، ولمس بنفسه أسبابها الحقيقية، وأدرك حقيقة هامة مؤداها أنه إذا تأخر فيضان النيل بمصر «... يمتد الغلاء سنين..» ذلك أن الناس تضطر إلى أكل المخزون من الغلال القديمة، والتي تستخدم بعضها في زراعة المحاصيل الجديدة في حالة وفاء النيل، ويأتي عام آخر ليجد أن التقاوى قد استهلكت؛ فترتفع أسعار كل شيء، وبالتالي ترتفع أجور العمال وأرباب المهن والصنائع. ثم يتزايد معدل التدهور ويبدأ صرعى الجوع يتساقطون في الطرقات والحقول، وتنخفض أعداد السكان بشكل رهيب (المقريزي: إغاثة الأمة، ص ٤١ ـ ص ٤٣). وقد أحصينا ما يزيد على ثلاث وستين مجاعة في عصر سلاطين المماليك مما يؤكد ملامح الصورة القاتمة لحياة جماهير المصريين في ذلك العصر المليء بمظاهر الفخامة والثراء التي استأثرت بها طبقة الحكام من المماليك وحواشيهم (قاسم عبده قاسم:

النيل والمجتمع المصري، ص ٥٣ ـ ص ٧٧).

والواقع أن الناس لم يكونوا يملكون إزاء هذه الكوارث الطبيعية سوى أن يستسلموا انتظاراً لارتفاع الأزمة عنهم تلقائياً. ولم تكن الإجراءات الوقائية التي يعرفها العصر الحديث، كالعزل والحجر الصحي وإغلاق المناطق الموبوءة، معروفة في ذلك العصر. فلا غرو إن كانت أساليب الحكام لمعالجة الأمور، تتفق وروح ذلك العصر بما فيها من قدرية وارتجالية وهي أساليب لم تكن تختلف كثيراً عن أساليب حكام أوربا في العصور الوسطى أثناء الأزمات المشابهة. وفي غالب الأحوال كان الناس يفسرون هذه المحن في ضوء الأفكار الغيبية والمفاهيم الأخلاقية البحتة؛ فيرجعون أسبابها إلى غضب الله من فساد الأخلاق وانتشار مظاهر الفجور وسيادة الظلم. ويلجأ الناس إلى الدين يعتصمون بردائه، ويكثر تعبدهم وتواجدهم بالمساجد. وتقوم الحملات برئاسة الوالي أو المحتسب لمهاجمة أوكار الفساد وأماكن النزهة ومستودعات الخمور ومخازن الحشيش. وبمجرد أن تنقضي الأزمة تعود الأمور إلى سيرتها الأولى. ومن ناحية أخرى، قد يقوم السلطان والأمراء بتوزيع الطعام والصدقات على الجياع حتى تنقضي الأزمة، ولا يكون ذلك عن التزام من الدولة بتوفير الرعاية للناس؛ فإن ذلك كان أبعد ما يكون عن مفاهيم الحكم آنذاك، وإنما هي وسيلة للتقرب إلى الله والظهور بمظهر التقوى الذي يحرص المماليك عليه.

وحين كانت مياه الفيضان تقصر عن حد الوفاء، كان المحتسب وأعوانه يخرجون بأمر من السلطان، وينادون بأن السلطان قد قرر إقامة صلاة الاستسقاء ويحددون موعدها ومكانها، وقد يدعون الناس إلى الصيام تقرباً إلى الله حتى يأذن بزيادة النيل. ويخرج الناس في مواكب حاشدة والأمراء والفقهاء ومشايخ الصوفية، ويشترك اليهود والنصارى في هذه المواكب بكتبهم المقدسة، وربما خرج السلطان بنفسه في هذه المواكب...

وفي الصحراء بجوار القاهرة، تبدأ صلاة الاستسقاء وترتفع الأصوات بالدعاء والاستغاثة والتضرع، ويستمر هذا المشهد المؤثر عدة ساعات بين الضجيج والبكاء. وفي بعض الأحيان كان السلطان يشترك في الصلاة وهو يرتدي ملابس بسيطة خالية من الزخارف الذهبية والفضية التي تميز ثيابهم في العادة. وربما يخرج الناس إلى صلاة الاستسقاء عدة مرات أملاً في زيادة مياه الفيضان (المقريزي: السلوك، جـ٣، ص ٢١٨ - ص ٢١٩؛ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، طبعة كاليفورنيا، جـ٦، ص ٢٠٦ - ص ٢٠٨، ص ٣٩٤ - ص ٣٩٥). ولم يكن الناس يخرجون دائماً إلى الصحراء لصلاة الاستسقاء؛ بل إنهم كثيراً ما كانوا يجتمعون بجامع عمرو بن العاص أو الجامع الأزهر أو غيرهما من المساجد الكبيرة يتوسلون إلى الله ويبتهلون ويستمرون في قراءة القرآن وتلاوة الأدعية، وقد يستمر ذلك لعدة أيام أملاً في أن يرفع الله الغمة عنهم.

وكان طبيعياً في ضوء المفاهيم الغيبية التي كانت تحكم ذلك العصر، أن تنتشر إشاعات عن رؤى وأحلام تنسب أسباب هذه الكوارث والأزمات إلى ما يقع من الفساد والظلم. مما يجعل بعض السلاطين يتظاهر بالعدل فيعلن عن إلغاء الكثير من الضرائب، أو «المغارم والمظالم والكلف» على حد تعبير ذلك العصر، خوفاً من شر الوباء المنتشر، وما ان يرتفع الوباء ويقل الخوف منه حتى تعود الضرائب الفادحة لتفرض على الناس «كما كانت وزيادة» (ابن أياس: بدائع الزهور، جـ٤، ص ٧٧، ص ١٩٣ - ص ١٩٤).

وغالباً ما كان سلاطين المماليك وأمراؤهم والأعيان والأثرياء يهربون إذا حل الوباء إلى مناطق غير موبوءة مثل سرياقوس التي كانت المهرب المفضل للسلاطين في أغلب الأحيان، كما كان الأعيان من القضاة والتجار والمتعممين يرسلون أولادهم إلى أماكن خارج العاصمة حين تنزل بالبلاد كارثة من هذا النوع..

وهكذا كان «العامة»، وهم السواد الأعظم من جمهرة المصريين في ذلك العصر، هم الغذاء السهل لهذه الكوارث، إذ يقتلهم الجوع فيتساقطون في الطرقات، وحين تجيف الطرق من جثثهم تنتشر الأمراض الوبائية لتشمل الكل فيهرب من يستطيع الهرب من الحكام ومن يلوذ بهم، وينشب الوباء مخالبه فيمن بقي من الناس (ابن أيبك: كنز الدرر، جـ ٨، ص ٣٨٣؛ المقريزي: السلوك، جـ ٢، ص ٧٧٠؛ العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط، جـ ٢٤، ص ١١٨؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٠، ص ٢٤؛ ابن أياس: بدائع الزهور، جـ ٤، ص ٢٩٦ ـ ص ٢٩٩).

ومن الطبيعي أن يكون لهذه المجاعات والأوبئة أثرها في أخلاقيات الناس وفي تصرفاتهم اليومية؛ فقد كانت الأزمة تودي بموارد الكثيرين، و«ينكشف حال كثير من الناس». كما تشح النفوس بسبب قلة المواد الغذائية، فيمنع كبار الأمراء من يدخل عليهم من الأعيان عند مد أسمطتهم؛ أي في مواعيد الطعام، على حين يتصارع عامة الناس في سبيل الحصول على القوت فيتزاحمون على الأفران وحوانيت الخبز والدقيق، ويقتتلون لكي يحصلوا على شيء منه، وتتوقف مظاهر حياتهم اليومية، وتتعطل الأسواق ويتوجه بعض الناس إلى الأفران من منتصف الليل، على حين يتوجه البعض الآخر إلى ساحل بولاق في محاولة للحصول على بعض القمح «... فمنهم من يجد بعض شيء ومنهم من يرجع خايباً». وفي أثناء التزاحم على الأفران ينهب الناس ما يجدونه من الخبز، مما كان يضطر المحتسب أو الوالي لتعيين الحراسات على أبواب الأفران وحوانيت بيع الخبز، ويقف الحراس بعصيهم الغليظة لدفع الناس عن الحوانيت خوفاً من النهب. بل إن الناس كانوا يخطفون العجين الذي يعد في البيوت ليخبز في الأفران؛ ولهذا كان العجين يرسل إلى الفرن في حراسة عدد من الأفراد المسلحين بالعصي «لحمايته من النهابة». أما المراكب التي ترد من الوجه

القبلي بالغلال؛ فكانت تربط بالمرسى بعيداً عن الشاطىء خوفاً من النهب. ويتوجه من يريد الشراء في القوارب الصغيرة إلى مركب الغلال. (المقريزي: السلوك، جـ ١، ص ٧٢٨؛ إغاثة الأمة، ص ٣٣ - ص ٣٥؛ العيني: عقد الجمان، جـ ٢٥، ورقة ٤١٤).

وكان بعض التجار يلجأون إلى أساليب الغش أثناء هذه الأزمات فيخلطون الدقيق بغيره من المواد. كما كان البعض الآخر يبيعون لحم الميتات والكلاب للناس. ومن الطبيعي أن يلجأ التجار إلى استغلال ظروف الأزمة أو المجاعة فيرفعون الأسعار وتزداد أرباحهم زيادة فاحشة. ومن ناحية أخرى، كانت أجور أصحاب المهن ترتفع تبعاً لارتفاع الأسعار. كذلك كانت أرباح العطارين والأطباء تتعاظم أثناء المجاعات والأوبئة نظراً لاشتداد طلب الناس على الأدوية والعطارين.

ونتيجة لارتفاع الأسعار وانعدام الأقوات في أثناء الغلاء أو المجاعة، تتوالى بالتداعي حوادث أخرى تزيد الطين بلة؛ إذ ينعدم علف الحيوان بسبب ارتفاع الأسعار، ومن ثم تنفق الماشية والأبقار وحيوانات الزراعة. ولما كانت هذه الحيوانات هي القوة المحركة المعول عليها في ذلك العصر لأعمال الري والزراعة، فإن موتها كان يزيد من حدة الأزمة وتصاعدها. وبالتالي تدخل البلاد في دائرة مفرغة قد تمتد سنين، يعاني المصريون أثناءها ويلات المجاعة والوباء (المقريزي: إغاثة الأمة، ص ٣٦؛ تاريخ ابن الفرات، جـ ٩، ص ٤٣٤ - ص ٤٣٥؛ ابن تغري بردي: النجوم، جـ ٧، ص ١٨٢، طبعة كاليفورنيا).

وكان الناس ينشغلون أثناء هذه الأزمات عن سائر اهتماماتهم الحياتية ولا يستطيعون مزاولة أعمالهم اليومية؛ ففي كثير من الأحيان لم تكن الأرض تجد من يزرعها، ولم تكن المحصولات تجد من يضمها لكثرة الضحايا بين الفلاحين. بل إنه في أثناء الوباء الذي ألم بالبلاد في منتصف القرن الرابع

عشر (وهو وباء شمل الكرة الأرضية بأسرها وعرفه المسلمون باسم «الوباء الكبير»، وعرفه الغرب باسم «الموت الأسود Black Death»)، ركدت الحياة تماماً. فخلت الوكالات والفنادق من نزلائها من تجار الشرق والغرب. ولم يجد القضاة أو الولاة ما يفعلونه لانصراف الناس عن القضايا المعتادة. وزهد الناس في أموالهم وبذلوها للفقراء. وقد قضى هذا الوباء الرهيب على حوالي ثلثي جمهرة السكان في مصر آنذاك، وأقفرت المدن وخلت القاهرة من الناس تقريباً، وهرب السلطان ومن استطاع اللحاق به إلى سرياقوس. وانخفضت الأسعار بدرجة كبيرة لعدم وجود من يشتري بل إن كتب العلم رخصت لدرجة أنه كان ينادي عليها بالأحمال.

والواقع أن أهم نتائج مثل هذه الأوبئة يتمثل في اختلال البناء الاجتماعي الطبقي الذي تميزت به مصر في عصر سلاطين المماليك. فقد كان العامة يستولون على إقطاعات أجناد الحلقة عقب الوباء (ابن تغري بردي: النجوم، جـ ١٠، ص ٢٠٥ - ص ٢٠٩). وكان انهيار النظام الإقطاعي واحداً من ملامح التدهور العديدة التي كانت بمثابة أجراس الجنازة لدولة سلاطين المماليك التي حكمت البلاد ما يزيد على قرنين ونصف من الزمان. بيد أن انهيار النظام الإقطاعي، والذي تبدت مظاهره واضحة في كثير من الأحداث، لم يكن هو المؤشر الوحيد الدال على قرب نهاية الدولة ومغيب شمسها؛ فقد انهار الأمن في الداخل نتيجة لحروب الشوارع التي كانت تنشب بين أمراء المماليك بسبب التنافس على عرش البلاد، أو لغير ذلك من الأسباب. كما أدى ذلك بدوره إلى تناقص هيبة الدولة وسطوتها؛ فكثرت إغارات البدو على الريف والمدن، كما كثرت حوادث السطو والحريق. ومن ناحية أخرى انهار النظام النقدي للدولة ليزيد من تدهور الحال.

ففي عصر الجراكسة بالذات، بات واضحاً أن السلطان ليس سوى كبير الأمراء؛ وهو ما كان يؤدي، بين الحين والحين، إلى اندلاع القتال بين

السلطان القائم على العرش، وأحد الأمراء الطامعين في هذا العرش. وقد يندلع القتال لغير ذلك من الأسباب، وسرعان ما تدور في شوارع القاهرة وطرقاتها معارك عنيفة، ربما تمتد أحداثها عدة أيام، وتضطرب أثناءها الأحوال، وتموج البلاد بالفوضى والفزع، وسرعان ما تخلو الطرقات من روادها، وتقفر الأسواق من الباعة والمشترين لتكون ميداناً لقتال فرسان المماليك ومعاركهم الدموية.

ومع انهيار نظام تربية المماليك، والاستعاضة عن ذلك بالمماليك الأجلاب (أي الذين كانوا يجلبون كباراً) انهارت رابطة الولاء التي كانت تربط المماليك بأستاذهم (سيدهم). فضلاً عن أن النظام الصارم الذي كان يمنع نزول المماليك وسكناهم بالقاهرة لم يعد متبعاً منذ عصر السلطان الظاهر برقوق الذي سمح لهم بالنزول من طباق القلعة وسكنى القاهرة. وفي عصر المماليك الجراكسة تكررت حوادث الشغب وحوادث نهب الأسواق وخطف البضائع التي كان المماليك الأجلاب يرتكبونها؛ حتى أمست تلك الحوادث بمثابة النغمة السائدة في حياة المصريين آنذاك. وكانت النتيجة الطبيعية لمثل تلك الحوادث، دائماً، أن يسري الفزع في النفوس وتضطرب البلاد وسكانها بالفوضى والخوف. وتتحول الحياة في الشارع المصري إلى حال من الترقب الدائم وتوقع الشر والسوء باستمرار.

وعلى الرغم من أن الأوامر كانت تصدر باستمرار بعدم تعرض المماليك الأجلاب للناس والباعة والتجار، فإنه يبدو أن تدهور سلطة الدولة جعل مثل تلك الأوامر «. . . كضرب رباب أو كطن ذباب. . .» على حد تعبير المؤرخ أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى (النجوم، جـ ١٦، ص ٩٨). وبمرور الأيام تزايد عبث الأجلاب أو الجلبان بأحوال الأمن، كما استمروا في نهب أموال الناس مما كان يؤدي إلى ارتفاع الأسعار وكساد الأسواق الداخلية. وهو ما يشير إلى مدى النتائج الضارة والآثار السلبية لتدهور سلطة الدولة في الداخل. وأصبح من المعتاد في الشارع المصري

آنذاك منظر كوكبة من الفرسان المماليك وهم يقتحمون أحد الأسواق أو الشوارع يخطفون البضائع من الأسواق ويخطفون عمائم الرجال، وربما يخطفون امرأة أو صبياً. (ابن أياس بدائع الزهور، جـ ٣، ص ٣٣٥ - ص ٣٣٨) ومما يؤكد حالة الذعر الدائم التي سببها المماليك الجلبان في الشارع المصري في أواخر عصر المماليك، أنه حدث أن خرج جهاز إحدى العرائس في زفة على رؤوس الحمالية وظهور البغال، كما كانت عادة المصريين آنذاك، وتصادف أن مر أحد فرسان المماليك بجوار هذا الموكب وسقطت آنية نحاسية أحدثت صوتاً جفل منه الفرس فركض مسرعاً، وهنا حدث أمر غريب «. . . فلم تشك العامة في أن المماليك نزلوا إلى نهب حوانيت القاهرة، فأغلقت الأسواق في الحال. . .» (أبو المحاسن: النجوم، جـ ١٦، ص ٩٦ - ص ٩٧).

ووصل فساد المماليك الأجلاب إلى ذروته في السنوات الأخيرة من حكم السلطان قانصوه الغوري، ويبدو أن سطوتهم بلغت حداً لا يمكن مقاومته، إذ نودي في القاهرة سنة ٩٢١ هجرية (١٥١٦م) ألا يتعرض لهم أحد وإلّا قطعت يده. ويعلق ابن إياس على ذلك بقوله: «. . وكانت هذه المناداة من أكبر أسباب الفساد في حق الناس، وصارت المماليك بعد ذلك يدخلون إلى الأسواق ويخطفون القماش، ولا يقدر أحد يمنعهم من ذلك. . .» (بدائع الزهور، جـ ٥، ص ٤٦٥).

وقد تمثل انهيار النظام الإقطاعي الذي قامت دولة المماليك على أساسه في فشلها بمد السيطرة على كافة شؤون البلاد؛ فإلى جانب التدهور الأمني بسبب حوادث المماليك انتشرت القرصنة التي أعاقت حركة الملاحة فوق مياه نهر النيل، وكثر فساد العربان وانتشرت عصابات اللصوص وقطاع الطرق في شتى أنحاء البلاد. فأخذ العربان يهاجمون القرى والمدن في وضح النهار. كما بات من المعتاد أن تتعرض الأسواق والحوانيت للسرقة على أيدي

عصابات كبيرة العدد تتألف من المشاة والفرسان. وقد صارت أنباء الحوادث التي كانت هذه العصابات ترتكبها، مادة ثابتة في حولية المؤرخ ابن إياس في السنوات الأخيرة من عصر سلاطين المماليك. ولم تكن تلك العصابات تجد من يتعقبها أو يعترض نشاطها (ابن إياس: بدائع الزهور، جـ ٣، ص ٤٣٤، جـ ٤، ص ٢٠، ص ٢٥٩ - ص ٢٦٠).

وأخيراً، فإن الصورة العامة للحياة اليومية لجموع المصريين في ذلك العصر، قد ازداد اللون القاتم الحزين فيها انتشاراً مع التدهور المطرد لأوضاع دولة سلاطين المماليك؛ سواء على المستوى السياسي، أو المستوى الاقتصادي، أو العسكري، أو الثقافي، وسواء بدا هذا التدهور واضحاً في علاقاتها بالقوى العالمية المعاصرة، أو ظهر في سطوتها ونفوذها في الداخل. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحصر العوامل التي أدت إلى سقوط هذه الدولة في إطار واحد بعينه؛ سياسياً كان أم اقتصادياً، عسكرياً أم اجتماعياً. بيد أننا نستطيع أن نقرر أن صورة الشارع المصري والحياة اليومية لعامة المصري كانت تشي بمظاهر هذا الانحلال والذبول المتزايد. ولعل كلمات المؤرخ تقي الدين المقريزي (السلوك، جـ ٢، ص ٦٧٨) تجسد الصورة خير تجسيد، كما تشير إلى أسباب السقوط، إذ يقول: «... دخلت سنة ٨٢٨هـ وأسواق القاهرة ودمشق في كساد، وظلم ولاة الأمر من الكشاف والولاة فاش، ونواب القضاء قد شنعت مقالة العامة فيهم من تهافتهم، وأرض مصر أكثرها بغير زراعة لقصور النيل في أوانه وقلة العناية بعمل الجسور. فإن كشافها إنما دأبهم إذا خرجوا لعملها أن يجمعوا مال النواحي لأنفسهم وأعوانهم. والطرقات بمصر والشام مخوفة من كثرة عبث العربان والعشير. والناس على اختلاف طبقاتهم قد غلب عليهم الفقر واستولى عليهم الشح والطمع، فلا تكاد تجد إلّا شاكياً مهتماً لدنياه، وأصبح الدين غريباً لا ناصر له...».

وعلى الرغم من أن كلمات تقي الدين المقريزي تتحدث عن الأحوال قبل حوالي قرن كامل من سقوط دولة سلاطين المماليك، فإن أسباب السقوط، التي ذكرها، كانت تعمل في كيان الدولة منذ ذلك الحين فيتزايد معدل التدهور والاضمحلال، حتى إذا ما طرقتها جحافل العثمانيين في مرج دابق والريدانية، لم تجد مشقة في إسقاط الثمرة التي كانت قد نضجت بالفعل. فلم يكن بمقدور العثمانيين، مهما كانت قوتهم، أن يسقطوا دولة سلاطين المماليك، التي ظلت قائمة على مدى أكثر من قرنين ونصف من الزمان، لو لم تكن هذه الدولة قد سقطت من الداخل قبل مصرع طومانباي، آخر المماليك، على باب زويلة من أبواب القاهرة، وعلى مرأى ومسمع من جماهير المصريين الذين كان لهم أن يستعدوا للدخول في مرحلة جديدة من مراحل تاريخهم الطويل.

نظم الحكم والادارة
في عصر الأيوبيين والمماليك

ـ المرأة والمؤسسات الاجتماعية
في الحضارة العربية

د. سعيد عاشور

بسم الله الرحمن الرحيم

نظم الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك

أدى ضعف الدولة العباسية، وتدهور نفوذ السلطة المركزية، في بغداد عاصمة الخلافة، إلى انقسام الدولة الاسلامية الكبرى على نفسها، وقيام عديد من الدول التي انتشرت على حسابها في المشرق والمغرب سواء، والتي ربطتها بالخلافة روابط قد لا تتعدى خيوط واهية في ظل العامل الروحي.

ومن بين الدول المرموقة التي عرفتها مصر والشام في تلك الحقبة من العصور الوسطى دولتا الأيوبيين والمماليك، اللتان حكمتا هذه المنطقة الهامة في قلب العالم العربي مدة تقرب من ثلاثة قرون ونصف، أي منذ سقوط الخلافة الفاطمية سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) حتى الغزو العثماني للشام ومصر سنة ٩٢٢ هـ (١٥١٦ م). وتحتل هاتان الدولتان بالذات أهمية بالغة في تاريخ الأمة الاسلامية، في الشرق الأدنى أواخر العصور الوسطى، لا بسبب ما تحقق في تلك الحقبة من صمود وانتصار على أكبر خطرين هددا قلب العالم الاسلامي في تلك العصور، وهما الخطر الصليبي والخطر التتري، فحسب، بل أيضاً لما شهده ذلك الدور من تطورات داخلية تركت أثراً عميقاً في صورة المجتمع وحياة الناس من ناحية، وفي نظم الحكم والإدارة من ناحية أخرى.

ولتفصيل ذلك نقول انه من المعروف أن الأيوبيين نشأوا في كنف دائرة ترتبط في صورة أو أخرى بالأتراك السلاجقة، وظهروا على مسرح الحوادث

في وقت انسابت عناصر غير عربية معظمها حديث عهد نسبياً بالاسلام - من أتراك وتركمان وأكراد - إلى قلب الوطن الإسلامي، لتغذيه بدماء فتية جديدة، وتتحمل العبء الأكبر في مسؤولية الحكم من ناحية، والجهاد والذود عنه من ناحية أخرى. وإذا كانت الدولة الأيوبية قد ظهرت وليدة الخطر الصليبي الذي هدد منطقة الشرق الأدنى في أواخر القرن الخامس الهجري - الحادي عشر للميلاد - واستمدت وجودها من مواجهة هذا الخطر، ومواصلة الكفاح بهدف التغلب عليه؛ فإن ملوك هذه الدولة من بني أيوب اضطروا الى اتخاذ عناصر من المماليك - الترك وغير الترك - وتكوين فرقة حربية من هذه العناصر تشد أزرهم في معاركهم الداخلية ضد بعضهم البعض من ناحية، وفي صراعاتهم ضد القوى الخارجية، التي هددت كيانهم وكيان المنطقة من ناحية أخرى. ولم يلبث هؤلاء المماليك أن استأثروا بالحكم دون سادتهم من بني أيوب، وذلك حوالي منتصف القرن السابع الهجري - الثالث عشر للميلاد - وأقاموا لأنفسهم دولة في مصر والشام، استمرت في الحكم حتى الغزو العثماني للوطن العربي في أوائل القرن العاشر الهجري، السادس عشر للميلاد. والغريب في أمر هؤلاء المماليك الذين وجدوا بأعداد كبيرة، ترجع إلى أصول وجنسيات متباينة، أنهم حرصوا على الأحتفاظ بكيانهم خشية الذوبان في المجتمع العربي الكبير الذي استقروا وسطه، فلم يختلطوا جنسياً بأهل البلاد؛ وظلوا طبقة قائمة بذاتها لها شخصيتها الفريدة الخاصة بها.

ولا يعنينا هنا ما صحب حكم الأيوبيين والمماليك من انثيال عادات اجتماعية جديدة، وألوان مستحدثة من الزي والطعام، فضلاً عن مئات الألفاظ والكلمات الأعجمية، التي غدت شائعة الاستعمال في الحياة اليومية عند العامة والخاصة... بقدر ما يعنينا أثر هذه العناصر الجديدة في نظم الإدارة والحكم. ذلك أن الأيوبيين أدخلوا من النظم الجديدة ما يختلف إلى

حد بعيد عما كان سائداً ومعروفاً أيام أسلافهم الفاطميين. وكانت هذه العناصر الحضارية الجديدة التي أتى بها الأيوبيون أكثر ارتباطاً بما هو معروف عند السلاجقة وأتباعهم من الأتابكة الزنكيين والنوريين. ويعبر القلقشندي عن هذه الظاهرة تعبيراً دقيقاً بقوله « اعلم أن الدولة الأيوبية لما طرأت على الدولة الفاطمية وخلفتها في الديار المصرية خالفتها في كثير من ترتيب المملكة، وغيرت غالب معالمها، وجرت على ما كانت عليه الدولة الأتابكية عماد الدين زنكي بالموصل، ثم ولده الملك العادل نور الدين محمود بالشام وما معه . . . ».

وهذه القواعد والأسس الجديدة للحكم والإدارة التي أرسى قواعدها الأيوبيون، قدر لها أن تستمر وتظل سائدة في عصر سلاطين المماليك، مع بعض التطورات والتعديلات المتفاوتة كماً وكيفاً. وهذا هو السر في أننا عند علاجنا نظم الحكم والإدارة نعتبر دولة سلاطين المماليك استمراراً لما كان عليه الحال في دولة الأيوبيين. وبعبارة أخرى فإننا نعتبر دولتي الأيوبيين والمماليك ـ فيما يتعلق بنظم الحكم والادارة ـ وحدة واحدة متكاملة. وقد أدرك هذه الحقيقة المعاصرون من صفوة العلماء الذين عالجوا تلك الحقبة، والذين نعتمد عليهم اعتماداً أساسياً، ونستقي منهم معلوماتنا عن هذا الجانب. وعلى رأس هؤلاء يأتي القلقشندي، الذي كتب كتابه صبح الأعشى في الربع الأول من القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر للميلاد ـ أي أيام نضج دولة سلاطين المماليك واكتمال نظمها، فإذا به يستهل كلامه عن النظم المطبقة على أيامه بعبارة نصها « ذكر ما استقر عليه الحال من ابتداء الدولة التركية، والى زماننا على رأس الثمانمائة، مما أكثره مأخوذ من ترتيب الدولة الأيوبية التي هي أصل الدولة التركية (دولة المماليك) ».

وإذا أردنا أن نرسم صورة واقعية واضحة لنظم الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك، فإن المدخل الطبيعي لهذه الصورة يتمثل في

النظام الإقطاعي الذي طبق على نطاق واسع في ذلك العصر، والذي شكل الإطار الرئيسي الذي تطورت داخله الصورة الحقيقية لنظم الحكم والإدارة عندئذ. ذلك أن الخطأ الكبير الذي يقع فيه كثيرون هو أنهم يظنون أن النظام الإقطاعي بخصائصه المعروفة المرتبطة أساساً بالأرض ليس إلا ظاهرة إقتصادية لا أكثر؛ في الوقت الذي أثبتت الدراسة الواعية الجادة أن النظام الاقطاعي - كما عرفته وطبقته العصور الوسطى - يمثل ظاهرة سياسية اقتصادية حربية اجتماعية إدارية. ولا عبرة هنا بمفهوم لفظ الإقطاع في الشطر الأول من تاريخ الدولة الإسلامية، عندما نسمع أن الخليفة أقطع فرداً أو عشيرة أو قبيلة قطعة من الأرض أو إقليماً محدداً، أو أن مدينة جديدة - مثل القطائع - اختطت، فاتخذت كل طائفة «قطيعة» خاصة بها. . . فالإقطاع هنا لا يعدو المعنى اللغوي الضيق للفظ، أي مجرد قطعة من الأرض منحت لأمير أو قائد أو جماعة على سبيل المكافأة أو التقدير، لتعيش عليها وتستفيد مما تدره من خيرات، دون أن تستهدف هذه العملية نوعاً من الالتزامات أو الواجبات. أما الإقطاع الذي نقصده في دراستنا، والذي عرفته الدولة الاسلامية أواخر العصور الوسطى، وانتقل بأركانه من السلاجقة إلى الأيوبيين ثم المماليك، فيعني نظاماً محدد الأركان، يقوم في جوهره على أساس فكرة الاستفادة من الأرض مقابل الالتزام بواجبات معينة. وبعبارة أخرى، فإن النظام الإقطاعي الذي نقصده يعطي فرداً معيناً حق الاستفادة من مساحة محددة من الأرض داخل إطار مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين المُقطِع والمقطَع.

ولتفسير ذلك نقول إنه حدث في أواخر العصور الوسطى أن ظهر عجز العنصر العربي عن الاستمرار في الدفاع عن الكيان الإسلامي ضد الأخطار الكبرى التي هددته من مختلف الجهات المحيطة به. وكان ذلك العجز نتيجة طبيعية للجهد الكبير الذي بذله العرب منذ فجر الإسلام في الجهاد

وحمل لواء حركة الفتوح العربية الإسلامية من بحر الظلمات - أو المحيط الأطلسي - غرباً، حتى بلاد السند والهند وحدود الصين شرقاً. وفي الوقت الذي كان العنصر العربي قد استنفد طاقته ولم يعد يقوى على مزيد من البذل، كانت عناصر أخرى - وخاصة من الترك - قد دخلت الإسلام في وقت متأخر نسبياً، وغدت عن طريق أو آخر جزءاً من الدولة الإسلامية الكبرى، مما أتاح لهذه الدولة فرصة التزود بدماء فتية نشطة جديدة، تفيض حماسة للعقيدة التي آمنت بها وتغلغلت في قلوب أبنائها. وقد قدر لقبيلة بالذات، من هؤلاء الأتراك - هي قبيلة الأتراك السلاجقة - أن تظهر على مسرح الحوادث في صورة دولة قوية حلت محل البويهيين في فرض وصايتها وسيطرتها على الخلافة العباسية المتداعية في بغداد.

وكانت دولة سلاطين السلاجقة دولة حربية، قامت على أساس التوسع الحربي، واعتمدت في بقائها على الحرب، وفي الذود عن كيانها ضد جيرانها من الخصوم والأعداء، على قوة جيوشها. ولما كان احتفاظ سلاطين السلاجقة بجيش كبير يدافعون به خصومهم في الداخل، وأعداءهم في الخارج، يتطلب نفقات ضخمة تنوء بحملها ميزانيتهم، فإنهم لجأوا - شأن كثير من حكام العصور الوسطى في الغرب والشرق - إلى نظام الإقطاع الحربي، بمعنى أن يوزع السلطان الأراضي والبلاد على أمرائه على هيئة إقطاعات متفاوتة المساحة حسب درجة كل منهم، ليستثمروها ويتعيشوا من خيراتها، مقابل تعهدهم بالخدمة العسكرية؛ بحيث يأتي الواحد منهم وقت الحرب، ومعه عدد معين من الفرسان والمقاتلين، حسب ارتفاع إقطاعه - أي مساحته وقيمته وما يدره من دخل - وينهض بواجب الحرب كاملاً، متحملاً كافة نفقاته ونفقات أتباعه وجنده؛ فإذا أخل بهذا الواجب فقد حقه في التمتع بالإقطاع. وهكذا أتيح للدولة والحاكم توفير جيش من المقاتلين بأقل قدر ممكن من النفقات في عصور شح فيها النقد المتداول، وجرى

القسم الأكبر من النشاط الاقتصادي على أساس عيني.

ومن الدول التي تفرعت عن دولة السلاجقة الدولة الأتابكية الزنكية ـ نسبة إلى عماد الدين زنكي أتابك الموصل ـ ثم الدولة ـ النورية ـ نسبة الى ابنه نور الدين محمود؛ وقد مدّ الأخير نفوذه من حلب إلى دمشق ثم إلى القاهرة، حتى إذا ما توفي خلفه في ملكه في مصر والشام صلاح الدين الأيوبي قائد قواته في مصر ومؤسس الدولة الأيوبية.. وهكذا يبدو كيف تسرب الكثير من النظم السلجوقية عبر هذه القناة الى مصر والشام، حيث قدر لها أن تتفاعل مع طبيعة الزمان من ناحية، وطبيعة المكان من ناحية أخرى، ثم مع ما كان سائداً في هذه الأرض ـ أرض مصر والشام ـ من نظم سابقة من ناحية ثالثة.

أما عن طبيعة الزمان فلا ننسى أن دولتي الأيوبيين والمماليك شهدتا أخطر حلقات الحركة الصليبية، وهي الحركة التي اتخذت شكل هجمات ضارية شنها الغرب الأوروبي المسيحي، واستهدفت ضرب الاسلام والمسلمين، واتخذت من أرض مصر مسرحاً لها حيناً، ومن أرض الشام المسرح الرئيسي أحياناً. وكان على هاتين الدولتين أن تنهضا بمسؤولية الدفاع عن البلاد والعباد ضد هذا الخطر، النابع من الغرب، فضلاً عن خطر آخر أتى من الشرق وتمثل في غزوات التتار الوثنيين الذين دهموا بلاد الشام في القرن السابع للهجرة ـ الثالث عشر للميلاد ـ حتى وصلوا إلى جنوب فلسطين. هذا من الناحية الخارجية، أما من الناحية الداخلية، فقد كان ذلك العصر عصر عصبيات، اعتمد كل حاكم فيه على عصبية عسكرية ارتبطت به ونسبت إليه وكرست ولاءها له، في حين اتخذ هو منها أداة للبقاء والحفاظ على مصالحه ضد خصومه ومنافسيه. وهذا وذاك كانا من الأسباب الأساسية التي أدت إلى التمسك بنظام الإقطاع الحربي وتطويره والتوسع في تطبيقه طوال عصري الأيوبيين والمماليك.

هذا من ناحية الزمان، أما عن المكان، فلا يخفى عنا أن مصر والشام - اللتين تألفت منهما كل من الدولتين الأيوبية ثم المماليكية - تضمان من المدن والأقاليم والأراضي الزراعية - وغير الزراعية - القابلة للإقطاع الشيء الكثير، والمساحات الواسعة، مما ضمن للنظام الاقطاعي في هذه البلاد المادة الأساسية الخام االلازمة لصناعته وتشكيله، ووفر له ركناً أساسياً وشرطاً جوهرياً من شروط وجوده وانتعاشه.

وأخيراً، فإننا عندما نتكلم عن نظم الحكم والإدارة في مصر والشام على عصر الأيوبيين والمماليك، فإن علينا أن ندرك أن هذه البلاد عريقة في تاريخها وحضارتها، وأن لها تراثاً ادارياً وتنظيمياً يتفق وأصولها الحضارية، وتطور على مر الزمن ليلائم طبيعتها وحاجاتها من ناحية ويتفق مع تطور الزمان من ناحية أخرى. وكان من المتعذر على دولة جديدة تقوم على أرض مصر والشام - مثل الدولة الأيوبية ومن بعدها الدولة المماليكية - أن تتنكر لهذا التراث الذي هو ثمرة خبرة الأيام وحصيلة تجارب الدهور؛ وانما كانت مضطرة إلى الابقاء على عناصر أساسية منه، وتعديل عناصر أخرى، ثم لا مانع من إدخال عناصر جديدة. . . كل ذلك مع عدم قطع الجذور الأصيلة الممتدة في أعماق التاريخ.

وهكذا أقام الأيوبيون دولتهم ليجدوا للفاطميين نظاماً وضعوه لحكم البلاد وإدارتها، له معالمه وأركانه الثابتة، ممثلة في عديد من الموظفين وفي كثير من الدواوين. ومن هذه الدواوين كان ديوان الجيش الذي أشرف على إقطاعات الجند والعسكر - بل الأمراء - مما يثبت أن الإقطاع الحربي كان معروفاً بمصر - في صورة أو أخرى - قبل قيام دولة بني أيوب وكان ما فعله صلاح الدين هو أنه طوّر النظام الإقطاعي الذي وجده في مصر ليتفق والقواعد التي عهدها - ونشأ في ظلها - في كنف الدولة النورية قبل حضوره الى مصر.

ومن المتواتر في كتب التاريخ أن نجم الدين أيوب ـ والد صلاح الدين حصل على إقطاع كبير من سيده نور الدين ببلد دمشق؛ وأن أخاه أسد الدين شيركوه كان إقطاعه في حمص والرحبة وأعمالها؛ ومثلهما صلاح الدين، وذلك قبل قدومهم جميعاً الى مصر. وقد لمس هؤلاء ما كان عليه نور الدين محمود من اهتمام بأمر الإقطاع، حرصاً على بناء جيشه، فكان كل من يتمتع باقطاع من الأمراء يلتزم « بما هو مقرر عليه من العدد »، أي عدد الجند الذي يتفق وارتفاع اقطاعه، والذين يتعهد باحضارهم تحت إمرته إذا دعا داعي الحرب. ويقال ان نور الدين محمود كان يردد « نحن كل وقت بصدد النفير، فإذا لم يكن أجناد كافة الأمراء كاملي العدد والعُدد، دخل الوهن على الإسلام ». ولكي يحبب نور الدين أمراءه في نظام الإقطاع الحربي، لجأ أحياناً الى توريث الإقطاع الى أبناء المقطعين، وان كان هذا الاجراء لا يمثل القاعدة السائدة، بقدر ما يعتبر خروجاً عليها. فكان اذا توفي أحياناً أحد الأمراء الأجناد، أقر نور الدين ابنه على إقطاع أبيه، وإن كان صغيراً عين وصياً عليه الى أن يكبر، وينهض بأمور الإقطاع مقابل نهوضه بالواجبات والالتزامات المفروضة عليه، الأمر الذي ترتب عليه تعلق الأمراء والجند بالخدمة العسكرية، فكانوا يرددون « هذه أملاكنا يرثها الولد عن الوالد، فنحن نقاتل عليها. . . ».

وهكذا تجمعت كافة العوامل التي جعلت صلاح الدين يتمسك بالنظام الإقطاعي ليتخذه دعامة لجيشه من ناحية، ولإدارة دولته الجديدة من ناحية أخرى. وقد أعاد صلاح الدين توزيع الاقطاعات أكثر من مرة، وكذلك فعل خلفاؤه، سواء من الأيوبيين أو من سلاطين المماليك الذين خلفوا بني أيوب في حكم مصر والشام. وفي جميع الحالات ظلت القاعدة العامة الغالبة هي أن يكون الاقطاع شخصياً بحتاً، لا دخل لحقوق الملكية أو لأحكام الوراثة فيه، وإنما يستغله المقطع بدل السلطان، ثم يؤول كله إلى السلطان ـ

في عصر المماليك - أو إلى الملك الأيوبي - قبل قيام الدولة المماليكية - بمجرد انتهاء مدة الإقطاع المتفق عليها، أو بسبب وفاة المقطع أو عزله أو إخلاله بشروط العقد القائم. واقتصرت الاقطاعات على نوعين: أولهما أن يكون للمقطع الحق المطلق في استغلاله، وثانيهما أن يكون المقطع مقيداً بشروط خاصة يلتزمها أثناء تمتعه باستغلال الإقطاع.

ويعنينا في هذا البحث أن نؤكد الصفة الإدارية، للإقطاع، إذ كان على المقطع - أو صاحب الإقطاع - أن يعمل على حماية القرى الداخلة ضمن إقطاعه من اغارات البدو والعربان، وتوطيد الأمن بين ربوعها، والضرب على أيدي العابثين والمفسدين، ورعاية الجسور والترع والقنوات الداخلة في دائرة الإقطاع، وإقرار العدالة بين الفلاحين وإنصاف المظلومين، وجمع الأموال المستحقة وخاصة الخراج وأموال الزكاة ونحوها، فضلاً عن المكوس والضرائب المتنوعة. وكانت الدولة أيام قوتها ونفاذ كلمتها تحول دون بطش الأمراء الاقطاعيين بالفلاحين وسوء استغلالهم، وتجبرهم على الالتزام بالقواعد والأصول المنصوص عليها في المناشير والتوقيعات التي كانت تصدر عن الديوان المختص، والتي كانت تشتمل على وصف للاقطاع وبيان لحدوده وأبعاده من ناحية، ثم تقديم النصح للمقطع بالعناية بعمارة الإقطاع ومعاملة أهله بالعدل وتوفير الأمن لهم من ناحية أخرى.

ونخرج من هذا بأن إداره البلاد - خارج نطاق العواصم والمدن، أي الإدارة المحلية - تمت في صورة أو أخرى من خلال النظام الإقطاعي. وليس معنى هذا أن الإدارة الإقليمية جرت في صورة لا مركزية مطلقة، بمعنى أن الأمراء المقطعين غدوا مستقلين أو شبه مستقلين عن السلطة المركزية في العاصمة، وأنهم كانوا أحراراً فيما يفعلون وفيما لا يفعلون دون أن يخضعوا في تصرفاتهم لاشراف من حكومة البلاد أو دون أن تربطهم روابط واضحة

بتلك الحكومة. ذلك أننا نلاحظ أن النظام الإقطاعي في مصر والشام زمن الأيوبيين والمماليك، لم يحدث من الآثار في الجانب الإداري مثلما أحدث في الغرب الأوروبي في العصور نفسها. ففي الغرب تطور الإقطاع الى نظام التوريث، ومن ثم وجدت بيوت وأسر اقترنت أسماؤها بالإقطاع الواحد مئات السنين، مما جعل لها كياناً ثابتاً واستقلالاً ذاتياً في إدارة شؤون البلاد والعباد، حتى صار لكل اقطاع من الاقطاعات الكبيرة قوانينه الخاصة به، وعملته المتداولة داخله، ونظامه الضرائبي المطبق فيه. أما في مصر والشام زمن الأيوبيين والمماليك فإن الإقطاع لم يورث إلا في حالات نادرة ومعدوده، ومن ثم ظل الإقطاع ينتقل من مقطع إلى آخر لا يمت له بصلة، مما لم يتح الفرصة لبيت معين أن يرسخ أقدامه في منطقة بذاتها ليستقل بإدارة شؤونها. يضاف الى ذلك أن السلطة المركزية في العاصمة حرصت على أن تحقق اشرافها على كافة أنحاء البلاد عن طريق نظام إداري محكم يتمثل في عدد من الأجهزة التي امتدت اختصاصاتها الى مختلف أركان الدولة، وعدد من الموظفين الذين انتشروا في كل زاوية من زواياها وفق نظام تسلسلي محكم، بدأ بالعاصمة وانتهى بالقرية.

* * *

وعند الكلام عن جهاز الحكم زمن الأيوبيين والمماليك، نجد السلطان على رأس هذا الجهاز. ويلاحظ أن استخدام حكام مصر والشام لهذا اللقب جاء أمراً جديداً، استحدثه الأيوبيون لأول مرة. والمعروف عن الشام ومصر أنهما ظلتا منذ الفتح العربي تشكلان ولايتين تخضعان للخلافة الاسلامية الكبرى في المدينة أو دمشق أو بغداد. ولكن حدث في عصر الطولونيين والأخشيديين أن ظهرت النعرة الاستقلالية عند الولاة الذين صاروا أمراء مستقلين ـ أو شبه مستقلين ـ ربطتهم بالخلافة العباسية روابط وصلات قد تقوى حيناً وتضعف أحياناً. وهكذا حتى فتح الفاطميون مصر سنة ٣٥٨ هـ

(٩٦٩ م)، وشيدوا مدينة القاهرة لتصبح حاضرة خلافة قوية مستقلة مدت نفوذها ـ ضمن ما سيطرت عليه من بلاد ـ على جزء كبير من بلاد الشام، وأخذت تناطح الخلافة العباسية في بغداد. واستمرت الخلافة الفاطمية تقوم بدورها في المنطقة نحواً من قرنين من الزمان حتى سقطت على يد صلاح الدين، الذي استطاع عقب وفاة سيده نور الدين سنة ٥٦٩ هـ (١١٧٤ م) أن يقيم دولة جديدة، حلت محل الدولة الفاطمية في مصر والشام، واتخذ رأسها لقب سلطان، وهو لقب جديد استحضره الأيوبيون معهم من الشرق، من جملة ما استحضروه من نظم عرفها السلاجقة وطبقوها. على أنه يلاحظ أن صلاح الدين الأيوبي ـ مؤسس الدولة الأيوبية في مصر والشام ـ لم يتخذ لقب سلطان، ولا يوجد دليل يشير الى أنه اتخذ هذا اللقب ونعت به نفسه، وإنما الغالب أن معاصريه ـ من المؤرخين وغير المؤرخين ـ هم الذين لقبوه بلقب سلطان تعظيماً له، واعترافاً بمكانته، وتقديراً لدوره الخالد في الجهاد. وبعد ذلك تمسك خلفاء صلاح الدين بلقب سلطان، حتى غدا اللقب الرسمي للحاكم الأعلى للدولة طوال عصري الأيوبيين والمماليك.

وكان أن أقام صلاح الدين دولته على أساس إقطاعي ـ كما سبق أن أشرنا ـ فقسم دولته الواسعة بين أبنائه وإخوته وبقية أهل بيته، بحيث يحكم كل منهم جزءاً يتناسب مع مكانته وقرابته من رأس الدولة. وقد اتخذ كبار أبناء البيت الأيوبي الذين اقتسموا الدولة لقب « ملك »، فكان يقال ـ مثلاً ـ ملك حلب وملك حمص وملك حماه... وهؤلاء الملوك الذين تقاسموا الدولة كان مفروضاً فيهم أن يدينوا بالولاء والطاعة للحاكم الأعلى للدولة؛ وهو الذي تلقب بلقب سلطان، وكان مقره الرسمي القاهرة، وربطتهم به روابط تراوحت بين القوة والضعف، وبين الصفاء والعداء... باختلاف الظروف والعوامل.

وفي تتبعنا لنظم الحكم زمن الأيوبيين والمماليك، نلاحظ فارقاً خطيراً

بين هاتين الدولتين. ذلك أن الدولة الأولى نسبت الى بيت بعينه وأسرة بذاتها، واستمدت اسمها في التاريخ من فرد محدد، في حين نسبت الدولة الثانية الى طائفة وليس الى بيت أو فرد. ونخلص من هذا أن الحكم في الدولة الأيوبية ـ سواء على مستوى السلطان رأس الدولة أو على مستوى الملوك في مختلف أجزائها ـ كان أسرياً، أي وقفاً على بني أيوب من أهل بيت صلاح الدين مؤسس الدولة، واتخذ طابعاً وراثياً في ذلك البيت طوال العصر الأيوبي.

أما في عصر سلاطين المماليك، فقد كان للحكم ونظامه وطابعه شأن آخر. ذلك أنه من المعروف أن المماليك لم ينتموا الى أصل واحد، وإنما كان منهم المغولي والصقلي والأسباني والرومي، بل الألماني والسكندناوي؛ وذلك إلى جانب الغالبية من الترك الذين تألفت منهم دولة المماليك الأولى أو البحرية؛ والجركس الذين تألفت منهم دولة المماليك الثانية أو البرجية. وهؤلاء جميعاً أحضروا الى مصر والشام صغاراً صحبة لتجار الرقيق، الذين وجدوا تشجيعاً لنشاطهم وإقبالاً على بضاعتهم. وبمجرد شراء المملوك، كان استاذه ـ أي سيده الذي اشتراه ـ يحرص على توفير نوع معين من التأديب والتربية والتعليم والتنشئة له؛ بحيث يلم بتعاليم الإسلام وآدابه، ويشب لا يعرف ديناً غير الإسلام، ولا أباً إلا أستاذه الذي اشتراه وسهر على تربيته وتنشئته، ولم يضن عليه بعطف أو مال؛ حتى إذا ما بلغ مرحلة الشباب حرص على تدريبه على الفروسية واستعمال النشاب والسيف، ليخلق منه فارساً قوياً يدافع عن استاذه وعن نفسه وقت الحاجة. وفي مرحلة معينة يتم تحرير المملوك وعتقه ليصبح بدوره كياناً مستقلاً، فيرتقي تدريجياً في سلم الإمارة، ويصير له الحق في أن يقتني عدداً من المماليك يتناسب ودرجته، فإذا كان أمير خمسة صار من حقه اقتناء خمسة مماليك، وإذا ارتقى الى أمير عشرة صار من حقه أن يزيد عدد مماليكه الى عشرة، حتى إذا ما بلغ رتبة أمير

مائة مقدم ألف ـ وهي أعلى درجات الإمارة ـ صار من حقه أن يقتني مائة مملوك، ويقود ألف جندي زمن الحرب.

وفي ظل هذا النظام نشأت بين المماليك ـ على اختلاف أصولهم ـ روابط خاصة، أهمها رابطتان: رابطة الأستاذية، ورابطة الخشداشية. أما رابطة الأستاذية فهي ـ كما سبق أن أشرنا ـ الرابطة التي تربط المملوك بسيده، أي استاذه الذي اشتراه رقيقاً في صغره، ثم تعهده بالتربية حتى كُبر وأعتقه. وأما رابطة الخشداشية ـ أي الزمالة ـ فكانت أقوى الروابط بين المماليك جميعاً، وتعني ما هنالك من عاطفة بين مجموعة من المماليك نشأوا في كنف أستاذ واحد ونسبوا إليه ـ كالمماليك الأشرفية نسبة إلى الأشرف، أو الظاهرية نسبة الى الظاهر، أو الصالحية نسبة إلى الصالح ـ وصاروا كالإخوة يربط بينهم أب واحد.

ومن الواضح أن طبيعة المماليك وأصلهم وتربيتهم ونشأتهم، جعلتهم جميعاً يشعرون بالمساواة، بحيث لا تكون هناك ميزة أو فضل لأحدهم على اخر. فكلهم كانوا رقيقاً في يوم من الأيام، جلبوا من بلاد بعيدة ليعيشوا أغراباً في بيئة جديدة، ويربون تربية متشابهة حتى يتحرروا ويشقوا طريقهم ليظهروا على سطح الحوادث بأسلوب يكاد يكون واحداً. وهذا الإحساس بالمساواة انعكس على نظام الحكم طوال عصر المماليك، فآمن كل أمير منهم بأن له حقاً في تولي منصب السلطنة، وتمسك كل واحد من كبار الأمراء بما ظنه حقاً مشروعاً له في السلطنة، اعتقاداً منهم بأن السلطان ليس الا واحداً منهم، ساعدته الظروف على اعتلاء دست السلطنة، ولكنه ليس أفضلهم.

وهذا هو السر في أن المماليك لم يؤمنوا مطلقاً بمبدأ الوراثة في الحكم. وكفى أن أحدهم توصل بفضل ذكائه وقوته ـ فضلاً عن الظروف المؤاتية ـ

الى منصب السلطنة، ورضوا ـ مختارين أو مجبرين ـ بالخضوع لحكمه، فلا مبرر للخضوع لابنه من بعده، وخاصة أن هذا الابن لم ينشأ نشأتهم، فلم يكن مملوكاً في يوم من الأيام مثلما كانوا، ولم يمر في حياته ونشأته بنفس الأدوار التي مروا بها في حياتهم ونشأتهم. حقيقة اننا نرى في تاريخ المماليك أمثلة لتنصيب ابن السلطان الراحل محل أبيه، أبيه، وموافقة أمراء المماليك على هذا الإجراء في ظاهر الأمر؛ ولكن كبار الأمراء لم يقروا ذلك إلا كإجراء مؤقت الى أن ينجلي موقف المنافسة فيما بينهم عن ظهور الأمير الأقوى الذي يستطيع أن يتفوق على منافسيه ويستأثر بالسلطنة لنفسه. ولم يشذ عن هذا الوضع طوال عصر سلاطين المماليك سوى أسرة قلاون، التي استطاعت أن تبقى في الحكم مدة طويلة أربت على قرن من الزمان، وذلك لظروف خاصة، لا موضع للتطرق اليها في هذا البحث. وحتى بالنسبة لبيت قلاون، فإننا نجد أن السلاطين الذين ولوا منصب السلطنة من أفراد هذا البيت لم يسلموا من مؤامرات كبار الأمراء، فتعرضوا للعزل بين حين وآخر، بمعنى أن السلاطين من سلالة قلاون لم يحتفظوا بالسلطنة بصفة منتظمة طوال عصر هذه الأسرة، وانما كان توليهم هذا المنصب في صورة حلقات مقطعة غير موصولة.

وقد نتج عن عدم وجود نظام ثابت لتولي منصب السلطنة في عصر سلاطين المماليك، وتطلع كل أمير من أمرائهم الى ذلك المنصب بوصفه حقاً مشروعاً له، كثرة الاضطرابات في جسم هذه الدولة طوال تاريخها. بل إن نسبة كبيرة من سلاطين المماليك انتهى أمرهم بالقتل على أيدي منافسيهم من الأمراء المتطلعين إلى تولي منصب السلطنة. ويروي المؤرخ ابن إياس أنه عندما قتل السلطان العادل طومان بأي الأول سنة ١٥٠١ م تمنع الغوري ـ رغم كونه أكبر الأمراء ـ عن قبول منصب السلطنة خوفاً من أن ينتهي مصيره بالقتل مثل أسلافه، ولكن الأمراء أصروا على اختياره « فسحبوه

وأجلسوه، وهو يمتنع من ذلك ويبكي ». وكان أن نزل على رأيهم « بشرط ألا تقتلوني، بل إذا أردتم خلعي وافقتكم!! » هذا إلى أنه من الظواهر المألوفة في تاريخ دولة سلاطين المماليك أنه لا يكاد يتم إعلان أحدهم سلطاناً حتى يثور ضده بعض كبار الأمراء - من ركن ما من أركان الدولة - ممتنعاً عن إعلان ولائه للسلطان الجديد، اعتقاداً منه بأنه أحق منه بالمنصب، أو على الأقل فإنه ليس دون السلطان استحقاقاً لهذا المنصب.

وهكذا، فإن منصب السلطنة لم يحظ بالقدر المناسب من الاستقرار في عصر سلاطين المماليك. ومهما يقال من أن سلاطين بني أيوب تعرضوا لمتاعب وأخطار ومنافسات، فإن علينا أن ندرك أن هذه المتاعب والأخطار والمنافسات كانت داخلية، مصدرها أقرباؤهم من أبناء البيت الأيوبي نفسه، مما أعطاها طابع المنازعات العائلية الأسرية. أما سلاطين المماليك، فقد تعرضوا لمتاعب من جانب زملاء لهم، لا تربطهم بهم رابطة الدم، وإنما ربطتهم جميعاً رابطة النظام الذي شبوا في ظله.

وصفوة القول هي أنه أذا كان مبدأ الوراثة في تولي منصب السلطنة هو المبدأ الشرعي المسلم به في عصر الأيوبيين، فإنه كان يمثل خروجاً على القاعدة العامة التي أخذ بها المماليك وحرصوا على تطبيقها، والتي تتفق وإيمانهم الراسخ بأنهم جميعاً متساوون، وبأن هذا المنصب حق مشروع لمن يستطيع أن يفرض نفسه عليه من كبار الأمراء.

أما مركز السلطنة وقاعدة الحكم في عصر الأيوبيين والمماليك فكان قلعة الجبل - جبل المقطم -، وهي القلعة التي شرع صلاح الدين الأيوبي في بنائها، والتي لم تكتمل عمارتها إلا في عهد السلطان الكامل الأيوبي سنة ٦٠٤ هـ (١٢٠٧ م). ومنذ ذلك الوقت غدت القلعة موضع السلطة المركزية في الدول، ومقر السلاطين، ومجمع الأجهزة الرئيسية التي توجه

شؤون البلاد والعباد. وحسب القلعة أن قال فيها المقريـزي إن سلطنة أي حاكم لا تتم « إلا بدخوله قلعة الجبل »، وعلى هذا الأساس فإن القلعة لم تكن مجـرد بناء حـربي - كما يفهم من اسمها - قصد بـه حماية القـاهـرة من الهجمـات الخارجيـة والفتن الداخليـة؛ وإنما كـانت بمثابـة مدينـة خاصـة صغيرة، تحيط بها أسوار عالية لها أبواب عديـدة، وبداخلهـا ديار وقصـور وحمامات وأحواش، وطباق للمماليك السلطانية بلغ عددها اثنتا عشرة طبقة، تتسـع كل منهـا لألف مملوك. وكان بـالقلعة كـذلك دور لخـواص الأمـراء ونسـائهم وأولادهـم ومماليكهم ودواوينهم، فضـلاً عن دار الـوزارة الـتي اشتملت عـلى مقر الـدواوين وبيت المال ونحـوها، وكـذلك الاصـطبلات الشريفة التي بها الخيول السلطانية وساحـات الأغنام والـطيور والحيـوانات الغريبة - من فيلة وأسود وغزال - يتخلل كل ذلك البساتين والأشجار والمياه الجارية التي ترفعها السواقي من النيل الى القلعة، برغم ارتفاعها ما يقرب من خمسمائة ذراع.

وسارت الحياة في قلعة الجبل حسب نـظم خاصـة من رسوم الملك في العصور الوسطى منها دق الكوسات عند أبوابها، وهي صنجات من نحاس يدق بها مع طبول وشبابة مرتين كل ليلة، ويدار بها في جوانب القلعـة مرة بعد العشاء ومـرة في الفجر - قبـل التسبيح عـلى المآذن - وتسمى كـل منهما الدورة. ومنها الزفة بالطبخاناه، وهي طبول متعددة، معهـا أبواق وزمـر، تختلف أصواتها على إيقاع مخصوص، تدق كل يوم بالقلعـة صباحـاً وبعد صلاة المغرب، فيصير لها دوي عظيم، يعرف به موعد فتح أبـواب القلعة وغلقها من مسافة بعيدة. وجـرت العادة أن يحفظ السلطان عنـده مفاتيـح أبواب القلعة، فيحضرها إليه المتولون على الأبواب كل مساء.

وإذا كانت الدولة الأيوبية من الناحية الزمنية بين دولتين اتصفتا بالثراء والترف والبذخ، فإن العصر الأيوبي نفسه اشتهر بأنه عصر جهاد، مما جعل

الطابع العام للحياة الاجتماعية ـ سواء على مستوى الحكام أو المحكومين ـ يغلب عليه عدم الإسراف والمغالاة. ولكن ثمة تطورات اقتصادية عالمية في عصر سلاطين المماليك أتاحت لهم ثروة ضخمة ظهر أثرها في حياتهم الخاصة والعامة. ولا نريد أن نتطرق الى ما حفلت به حياة سلاطين المماليك داخل القلعة وخارجها من إسراف وبذخ، وإنما تكفي الاشارة الى أن القلعة توافرت بها صنابير المياه الباردة والساخنة حسب الحاجة، بل لقد بلغ الأمر بالسلاطين أن جلبوا الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفاً، وذلك « لكمال الرفاهية والأبهة » على قول القلقشندي، فقرروا له هجنا تحمله في البر وسفنا تحمله في البحر حتى يصل إلى القلعة حيث يحفظ بالشرابخاناه.

على أن الذي يعنينا بدرجة أكبر في موضوعنا صورة الحياة الرسمية في البلاط السلطاني داخل القلعة، نظراً لارتباطها الوثيق بنظم الحكم. وهنا نلاحظ أن الحياة الرسمية في البلاط السلطاني ظلت في تطور مستمر، حتى بلغت درجة شديدة من التعقيد في عصر سلاطين المماليك. وليس معنى هذا أن تلك الحياة بدأت من نقطة الصفر في العصر الأيوبي، إذ لا يخفى عنا أن الخلافة الفاطمية تركت للدولة الأيوبية تراثاً كبيراً لا يمكن اغفاله من التقاليد والنظم الراسخة. ولم يستطع الأيوبيون أن يهملوا هذا التراث، فأفادوا منه وأبقوا على جزء كبير من عناصره. وقد أخذت هذه التقاليد تتطور بالتعديل والإضافة، حتى بلغت الحياة الرسمية في البلاط المماليكي درجة من التعقيد، وأحيطت بقدر من مظاهر التفخيم والتعظيم، جعلت بعض المؤرخين الأوروبيين المحدثين يقولون عنها إنها تطلبت من قواعد البروتوكول ما يفوق أعظم بلاط في عصورنا الحديثة.

فعلى رأس البلاط كان السلطان، وله من صفات العظمة، والألقاب

العديدة، ما يصعب حصره. وأحاط بالسلطان عدد كبير من الأمراء أرباب الوظائف، لكل منهم رتبته ولقبه ومنزلته ووظيفته. فهناك أمير جاندار، وهو الذي يستأذن على دخول الأمراء للخدمة، ويدخل أمامهم الى الديوان، كما كان من اختصاصات هذا الأمير أن يدور بالزفة حول السلطان في سفره صباحاً أو مساء. وهناك الاستادار، وإليه أمر البيوت السلطانية كلها من المطبخ والشرابخاناه والفراشخاناه... وغيرها. وهناك أمير سلاح مقدم السلاحدارية والمتولي لحمل سلاح السلطان. وهناك الدوادار ومهمته إبلاغ الرسائل عن السلطان وتقديم القصص والشكاوى وعامة الأمور إليه، .. وغيرهم كثيرون.

وجرت العادة أن يخرج السلطان صباحاً من أحد قصوره الجوانية الى القصر الكبير المشرف على اصطبلاته حيث يجلس على تخت الملك، ويدخل عليه خواصه وأمراؤه. أما الغرباء فليس لهم عادة بحضور هذا المجلس الا في حالة الضرورة. ويظل السلطان بذلك القصر حتى الساعة الثالثة من النهار، ثم يدخل بعدها الى أحد قصوره الجوانية للنظر في مصالح ملكه؛ وعندئذ يحضر اليه أرباب الوظائف ـ مثل الوزير وكاتب السر وناظر الخاص وناظر الجيش ـ لعرض شؤون الدولة عليه.

ويتضح من عبارة الخدمة السلطانية المتواترة كثيراً في المصادر المعاصرة، مثل « جلس كبار الأمراء قبل دخولهم الى الخدمة » أو من عبارة « إذا وقف الأمراء بالخدمة » أو « الأمراء عند السلطان بالخدمة »... أن المقصود بالخدمة الحضرة السلطانية. وربما يفهم أحياناً من هذا اللفظ معنى التحية وتقديم فروض الولاء والاحترام، مثلما يتضح من عبارة « وتقدم الأمراء للسلطان وخدموه ». فإذا جمعنا بين المعنيين وقلنا ان الخدمة السلطانية هي مثول الأمراء بين يدي السلطان لتقديم فروض الولاء وعرض أمر من أمور الدولة عليه، فإن الخدمة بهذا المعنى جرت بانتظام في عصر سلاطين

المماليك عدة مرات في الأسبوع. وفي المواعيد المقررة لها انتظر الأمراء في رحبة باب القصر، بحيث لا يسمح لأحدهم بدخول القصر السلطاني الا بمملوك واحد فقط. فإذا دخل الأمراء على السلطان فإنهم يبدأون بتقبيل الأرض إظهاراً للولاء والخضوع، بحيث إذا أراد أحدهم غير ذلك امتنع عن تقبيل الأرض للسلطان. وهذه العادة الخاصة بتقبيل الأرض أدخلها الخليفة المعز أول الخلفاء الفاطميين في مصر، ومن ثم ظلت سائدة في العصور التالية، لا يعفى منها وزير أو أمير أو مملوك، حتى أبطلها السلطان برسباي فمنع الناس من تقبيل الأرض له واكتفى بتقبيل يده. وقد جرت العادة عندما يتقدم الأمراء لتقبيل يد السلطان بأن يتأخر الكبير ويتقدم قبله الصغير. هذا فضلاً عن أن الأمراء حافظوا - وهم بالخدمة السلطانية - على آداب خاصة، فيقف كل أمير في مكانه المعروف الذي يتفق مع مكانته ورتبته، ولا يجرؤ أحدهم أن يتكلم مع غيره أو يلتفت نحوه خوفاً من مراقبة السلطان.

وتمثل الاستقبالات والمجالس الرسمية جزءاً كبيراً هاماً من الحياة السلطانية، مما جرى المصطلح على تسميته المواكب، وهي كثيرة متعددة. على أننا نستطيع تقسيم هذه المواكب السلطانية الى قسمين: قسم داخل أسوار القلعة والقسم الآخر جرى خارجها. أما النوع الأول فأشهره موكب استقبال الرسل والسفراء الأجانب، وموكب الإيوان وموكب الإسطبل. وقد حرص سلطان المماليك عند استقبال رسول أجنبي على الظهور في أعظم مظهر، فيرتدي أفخر الملابس ويحيط به الأمراء في أبهى الحلل... ويجلس السلطان على سرير الملك،وهو منبر من الرخام بصدر الإيوان على هيئة منابر الجوامع، إلا أنه يستند إلى الحائط ومغطى بالمخمل الأخضر. وقبل أن يتشرف السفير بالمثول بين يدي السلطان ينبهه رجال الحاشية الى قواعد

البروتوكول السلطاني من ضرورة تقبيل الأرض، وعدم البصق في حضرة السلطان.

وقد وفد الى مصر سنة ١٤٢٢ م برانكاتشي Brancacci مبعوث فلورنسا لعمل اتفاق تجاري مع السلطان برسباي، فوصف الاجراءات والمراحل العديدة التي مر بها حتى توصل الى رؤية السلطان. ذلك أنه بدأ بمقابلة الدوادار وقدم له خطاب اعتماده، فقابله الدوادار بترحاب. وبعد ذلك قابل كاتب السر ليتحقق من شخصه، فقابله بالأسلوب نفسه. وأخيراً حدد له وقت لمقابلة السلطان، فذهب مبكراً الى القلعة في اليوم المحدد، وهناك أخذ يمر بين صفوف لا تنتهي من المماليك والأمراء، حتى وصل أخيراً الى القاعة الفسيحة التي يجلس فيها السلطان. وكان السلطان متربعاً في صدر القاعة، يحيط به عدد كبير من الأمراء المدججين بالسلاح، في أركان القاعة بعض المنشدين والموسيقيين يعزفون في هدوء على مختلف الآلات الموسيقية من رباب وعود وغيرها. وظل برانكاتشي يسير في تلك القاعة في اتجاه السلطان حتى غدا على مقربة خمس وعشرين ذراعاً منه؛ وعندئذ أمر بالوقوف، وكفت الموسيقى عن العزف، فقبل الرسول الأرض وقدم مطالبه الى السلطان.

ومن مواكب داخل القلعة جلوس السلطان بالايوان الكبير المسمى دار العدل للنظر في المظالم، وهي القضايا التي لم يرض أصحابها بأحكام القضاة فيها، فرفعوها الى السلطان من باب الاستئناف، أو القضايا التي اختص السلطان بالنظر فيها مباشرة. وقد خصص كثير من السلاطين يوماً أو يومين في الأسبوع لهذا الغرض، فيجلس السلطان في الإيوان الكبير على كرسي من الخشب المغشى بالحرير، وعن يمينه قاضيان من القضاة الأربعة -هما الشافعي والمالكي - وعن يساره قاضيان- هما الحنفي والحنبلي. ويلي القاضي المالكي

من الجانب الأيمن قضاة العسكر الثلاثة الشافعي فالحنفي فالمالكي ويليهم مفتو دار العدل ثم وكيل بيت المال ثم الناظر في الحسبة، ومن الجانب الأيسر يجلس بعد القاضي الحنبلي الوزير وكاتب السر، وهكذا حتى تستدير الحلقة فيصير الجالس بها مستدبراً باب الإيوان. ويقف وراء السلطان مماليك صغار عن يمينه ويساره، من السلاحدارية والجمدارية، في حين يجلس على بعد خمس عشرة ذراعاً تقريباً ذوو السن من أكابر أمراء المئين، وهم أمراء المشورة. أما أرباب الوظائف وباقي الأمراء فيظلون وقوفاً. وخلف هذه الحلقة المحيطة بالسلطان يقف الحجاب والدوادارية لعرض أوراق القضايا المطلوب النظر فيها. ثم تقرأ على السلطان القصص، فما احتاج منها الى مراجعة القضاة شاورهم السلطان فيها «ورجع الى ما يقولون». وما تعلق منها بالعسكر تحدث السلطان فيها مع الحاجب وناظر الجيش، ويأمر في الباقي بما يراه.

ومن المواكب السلطانية بالقلعة كذلك موكب الإسطبل مرتين في الأسبوع، والغرض منه النظر في شؤون الأمراء والمماليك والاقطاعات. وفي هذا الموكب يجلس السلطان في صدر المكان وحوله الأمراء مقدمو الألوف يميناً ويساراً على مقاعد من حرير، ولا يحضر القضاة هذا المجلس. وبعد أن يقرأ ناظر الجيش ما يتعلق بالاقطاعات يمضي السلطان منها ما يشاء. ثم يدخل كاتب السر ويقدم العلامة فيعلم السلطان ما أمضاه. وأخيراً يدخل الجيش طائفة بعد طائفة لتقديم واجب الولاء والطاعة للسلطان، ثم يمد سماط كبير عند انتهاء هذا الموكب.

أما المواكب السلطانية خارج القلعة فمنها سرحات الصيد أو مواكب العيدين الفطر والأضحى، أو موكب كسر الخليج. واعتاد سلاطين المماليك أن يخرجوا في هذه المواكب بشعائر السلطنة. على أن هذه المواكب لم تكن كلها واحدة في ترتيبها ومظاهرها، بل تفاوتت في المظهر حسب أهمية كل منها

ووفق ما جرت به العادة فيه. وكذلك الأسفار السلطانية، تباينت مراسيمها ومظاهرها باختلاف طبيعة السفر والغرض منه، سواء كان للحرب أو للحج أو للصيد... أو غير ذلك.

وإذا كان السلطان في العصر الأيوبي اعتمد في ولاية منصبه وفي مباشرة سلطاته على حق موروث مكتسب بوصفه وريث صلاح الدين في دولته وسياسته وحقوقه؛ فإن السلطان في عصر المماليك كان أميراً من الأمراء وزعيماً مكنته قوته ودهاؤه من التفوق على أقرانه والوصول الى منصب السلطنة. وعندما أحس سلاطين المماليك أنهم في حاجة الى دعامة يبررون بها وجودهم في الحكم واستيلاءهم على السلطة، تمسحوا بالشعور الديني، فحرص السلطان الظاهر بيبرس على إحياء الخلافة العباسية في مصر، بعد أن سقطت على أيدي التتار في بغداد سنة ١٢٥٨ م. واعترف المماليك بأحد بني العباس خليفة في القاهرة مقابل قيام الخليفة الجديد بتفويض السلطان في حكم البلاد والعباد. ومن الألقاب العديدة التي تلقب بها سلاطين المماليك في مصر لقب «سلطان الاسلام والمسلمين» ولقب «قسيم أمير المؤمنين». ويشير اللقب الأولى الى حرص سلاطين المماليك على التمسح بالاسلام ومحاولة إضفاء صبغة شرعية على حكمهم، في حين يلقي اللقب الثاني ضوءاً على العلاقة الصورية بين سلطان المماليك والخليفة العباسي في القاهرة، بوصفهما شريكين في حكم المسلمين، أحدهما يمثل الجانب السياسي والحربي والآخر يمثل الجانب الديني.

والواقع إن الخلافة العباسية التي تم إحياؤها بالقاهرة في عصر سلاطين المماليك كانت مجرد رمز لا روح فيه ولا حياة لها. ذلك أن الوضع بالنسبة للخلفاء العباسيين في القاهرة استقر على أن يفوض الخليفة الأمور العامة إلى السلطان، ويكتب له عنه عهداً بالسلطنة، ويدعى له قبل السلطان على

المنابر؛ وفيما عدا ذلك يستبد السلطان بكافة شؤون الدولة. وحسب الخلفاء العباسيين أن يترددوا على أبواب السلاطين والأمراء لتهنئتهم بالشهور والأعياد. وكثيراً ما لجأ بعض سلاطين المماليك الى تحديد إقامة الخليفة، فيظل في بيته بعيداً عن الاختلاط بالناس، مثلما فعل الظاهر بيبرس مع الخليفة الحاكم بأمر الله العباسي، ومثلما فعل السلطان الناصر محمد مع الخليفة المستكفي بالله. ولذا لم يكن المقريزي مبالغاً عندما وصف وضع الخليفة العباسي في مصر في عصر المماليك بقوله إن خلافته « ليس فيها أمر ولا نهي، وحسبه أن يقال له أمير المؤمنين ».

وهكذا ظلت السلطة الفعلية في الدولة ـ بعد إحياء الخلافة العباسية في مصر سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦١ م) ـ في قبضة سلطان المماليك، فهو المهيمن على الأمراء ومماليكهم، بوصفه زعيمهم ورأس دولتهم، فيرفع من يختار من المماليك الى مرتبة الإمارة، ويمنح الإقطاعات حسب نظام معين، ويباشر سلطاته الواسعة في توزيع المناصب وتعيين كبار الموظفين.

ولكن ليس معنى هذا أن السلطان تمتع بنفوذ مطلق لا حدود له. فالمعروف في العصر الأيوبي عن صلاح الدين أنه كثيراً ما كان يستشير أهل الرأي ممن يثق فيهم من أفراد بيته وأمرائه وخاصته من العلماء. وكذلك فعل خلفاؤه من سلاطين الأيوبيين، وإن كانوا غير ملزمين باتباع ما يقدم لهم من آراء. أما طبيعة نظام المماليك، وإحساسهم بالمساواة، وبأن السلاطين حتى وقت قريب كانوا أمراء لا يتميزون على غيرهم من الأمراء، فقد فرضت عليهم استشارة كبار الأمراء ورجال الدولة، قبل الإقدام على أية خطوة خطيرة. وكانت هذه الاستشارة تتم في مشور ـ أي مجلس المشورة ـ الذي يكون برئاسة السلطان وعضوية أتابك العسكر والخليفة العباسي والوزير وقضاة المذاهب الأربعة، فضلاً عن أمراء المئين، وعددهم أربعة وعشرون

أميراً. فإذا كان السلطان قاصراً تولى رئاسة هذا المجلس الوصي عليه أو نائب السلطنة، وجرت العادة أن لا يتكلم السلطان بنفسه في هذا المجلس خوفاً من أن ينقض الأمراء رأيه، فينتقص ذلك من هيبته وجلال مركزه، ولذلك قام المشير بالكلام عن السلطان. وقد تعددت اختصاصات مجلس المشورة في عصر سلاطين المماليك، فنظر في شؤون الحرب والصلح، وناقش شغل المناصب، وخاصة مناصب النيابات والوظائف الكبرى في الدولة. ومع ذلك فقد بقيت الحقيقة الكبرى وهي أن السلطان لم يكن ملزماً بدعوة مجلس المشورة أو الأخذ برأيه، أي أن السلطان كان صاحب الرأي الأخير في جميع الأمور، مما جعل منه حاكماً مطلقاً.

هذا عن نظام الحكم في عصر الأيوبيين والمماليك، أما النظم الإدارية فقد أخذت تتطور منذ أيام صلاح الدين وحتى نهاية عصر السلاطين والمماليك تطوراً مطرداً سريعاً حتى بلغت درجة كبيرة من الدقة والإحكام. وكان أن وجدت إدارة مركزية مقرها القاهرة، عمادها مجموعة من الدواوين وكبار الموظفين؛ وإداره محلية تشرف على الأقاليم على رأسها مجموعة من النواب والولاة. وعلى قمة هذا الهرم الإداري وجد السلطان يوجه أمور البلاد والعباد، ويتلقى أخبار القريب والبعيد، ويتصل بأطراف دولته عن طريق شبكة محكمة من خطوط البريد.

وقد انقسم الموظفون في ذلك العصر إلى قسمين كبيرين: أرباب السيوف وأرباب القلم. أما أرباب السيوف فكانوا من الأمراء، في حين كان أرباب القلم من طائفة المعممين أي من المشتغلين بالكتابة والعلم. ويبدو أن الموظفين ـ كبارهم وصغارهم ـ لم يتمتعوا بقدر كبير من الاستقرار في عصر المماليك بالذات، فكثيراً ما كان يتعرض الموظف للعزل أو الحبس أو الاعدام، أو المصادرة، لمجرد ظنون وأوهام، أو لعدم قدرته على إرضاء أولي

الأمر. فإذا أعفي الموظف من عمله فرضت عليه رقابة، وربما ألزم بالإقامة في مدينة بعيدة مثل القدس أو قوص أو مكة، خشية أن يسبب متاعب للحكام.

وأول الموظفين الكبار في الدولة الذين ساعدوا السلطان في شؤون الحكم والإدارة هو نائب السلطنة. وكان أول من استحدث هذه الوظيفة هو صلاح الدين، لأن انشغاله بأمر الجهاد جعله كثير التغيب عن مصر، فكان لزاماً عليه أن يترك شخصاً يعتمد عليه في حكم مصر وإدارة شؤونها أثناء غيابه بالشام. لذلك استحدث صلاح الدين - لأول مرة - وظيفة نائب السلطنة، وهي الوظيفة التي ظلت قائمة بعد ذلك طوال عصري الأيوبيين والمماليك. ومن الواضح أن الاختصاص الأول لنائب السلطنة- وفق الهدف الأساسي من انشاء هذه الوظيفة على أيام صلاح الدين - هو أن ينوب هذا الموظف الكبير عن السلطان أثناء غيابه. ولكن هذه الوظيفة تطورت تدريجياً حتى غدت على نوعين في عصر سلاطين المماليك؛ فهناك النائب الكافل أو نائب الحضرة وهو الذي ينوب عن السلطان أثناء وجوده وإقامته في مصر؛ وهناك نائب الغيبة وينوب عن السلطان أثناء غيبته فقط، في حرب أو حج أو غير ذلك. ومن الواضح أن نائب الحضرة كان أعلى مقاماً ودرجة من نائب الغيبة، لأنه كان يستطيع أن يتصرف في حضرة السلطان. ولعل مكانة نائب السلطان من ناحية، وإحساس أمراء المماليك بالمساواة من ناحية أخرى، جعلت كثيراً من نواب السلطنة في عصر المماليك يتطلعون الى منصب السلطنة ويشكلون خطراً على السلاطين أنفسهم.

ومهما يكن الأمر، فإن نائب السلطنة - أي النائب الكافل - كان على درجة واسعة من النفوذ؛ فهو يحكم في كل ما يحكم فيه السلطان، ويُعلّم في التقاليد والتواقيع والمناشير على كل ما يُعلِّم عليه السلطان، ويكاتبه جميع

كبار موظفي الدولة فيما يكاتبون فيه السلطان، ويراجعونه فيما يراجعون السلطان. بل إن له أن يستخدم الجند من غير مشاورة السلطان، ويعين أرباب الوظائف كالوزارة وكتابة السر. . . وغيرها. وصفوة القول انه على حد تعبير القلقشندي « سلطان مختصر بل هو السلطان الثاني ». وشتان بين هذه السلطة الواسعة التي تمتع بها النائب الكافل - أو نائب الحضرة - وبين ما كان عليه نائب الغيبة من نفوذ ضيق، لا يتعدى إخماد الثوار وخلاص الحقوق في حال تغيب السلطان والنائب الكافل. .

أما الوزير، فكان يلي نائب السلطنة في المرتبة. ومن الواضح أن إنشاء وظيفة نائب السلطان في العصر الأيوبي أضعف من أهمية الوزير؛ فالوزير كان الرجل الثاني - بعد الخليفة - في العصر الفاطمي، حتى أصبح للخلفاء الفاطميين نوعان من الوزارة: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. وقد أطلق على العصر الفاطمي الثاني اسم عصر الوزراء العظام، عندما غدا الوزراء هم أصحاب السلطة الفعلية، حتى حجر بعضهم على الخلفاء وأخضعوهم لمشيئتهم ,ولكن جاء انشاء وظيفة نائب السلطنة في العصر الأيوبي ليجعل من نائب السلطان الرجل الثاني في الدولة، مما ترك الوزير بلا نفوذ أو سلطات. وإذا كان صلاح الدين قد اعتمد على وزيره القاضي الفاضل ووثق فيه وعهد إليه بكثير من الأمور، فإننا نسمع عن بعض خلفاء صلاح الدين أنهم استغنوا أحياناً عن وظيفة الوزير. من ذلك أن السلطان العادل الأول - أو الكبير - استوزر الصاحب صفي الدين بن شكر، ولكنه لم يلبث أن تغير عليه، فأقاله من الوزارة وترك المنصب خالياً دون أن يعين فيه وزيراً حتى مات. . وازدادت مكانة الوزير انحطاطاً في عصر سلاطين المماليك، حتى عبر عنها إبن خلدون عندئذ بأنها غدت «مرؤوسة ناقصة». ذلك أن نفوذ الوزير عندئذ لم يتعد تنفيذ تعليمات السلطان ونائبه، وربما الإشراف على شؤون الدولة المالية. وفي بعض الأحيان عين سلطان المماليك وزيرين في

وقت واحد، أحدهما من أرباب الأقلام أو المعممين وأطلق عليه اسم وزير الصحبة؛ والثاني من أرباب السيوف أو الأمراء وأطلق عليه اسم الوزير فقط. ولا أدل على تناقص أهمية الوزارة في عصر سلاطين المماليك، من أن هذه الوظيفة كانت تلغى في بعض الأحيان، أو تظل شاغرة دون أن يحدث أي خلل في الجهاز الاداري للدولة. بل لقد حدث أن ألغيت وظيفة الوزارة سنة ٧٢٧ هـ (١٣٢٧ م) وظل منصب الوزير شاغراً سبعة عشر عاماً الى أن أعيدت سنة ٧٤٤ هـ (١٣٤٣ م).

وبالإضافة الى وظيفة الوزارة، وجدت وظائف أخرى سامية، في الدولتين الأيوبية والمماليكية، قسمهم القلقشندي الى أرباب سيوف وحملة أقلام؛ وينقسم كل قسم من هذين القسمين الى نوعين: من هو بحضرة السلطان، ومن هو خارج عن الحضرة السلطانية. ولا يعنينا كثيراً في بحثنا من هذه الوظائف ما لا دور مباشر له في شؤون الحكم والإدارة، مثل وظيفة الحاجب الذي يقوم بادخال الناس على السلطان، ووظيفة الاستادار الذي ينظر في إدارة البيوت السلطانية، ووظيفة الدوادار الذي يقوم بابلاغ الرسائل ورفع القصص الى السلطان والحصول على توقيعه على المراسيم والمناشير السلطانية، ووظيفة ناظر الخاص المكلف برعاية شؤون السلطة المالية . . .

أما الوظائف ذات الصلة المباشرة بشؤون الحكم والإدارة، فمن أهمها وظيفة الولاية. وكان الولاة يختارون دائماً من بين الأمراء ليقوموا بوظيفة المحافظ اليوم في الأقسام الادارية. ومن الطبيعي أن يكون أكبر هؤلاء شأناً والي القاهرة الذي عهد إليه بالاشراف على العاصمة وصيانتها، وحماية أهلها من عبث المفسدين واللصوص ومثيري الفتن. فإذا شب حريق في العاصمة بادر الوالي على رأس رجاله لاطفائه؛ وإذا كثرت مناسر اللصوص تعقبهم

الوالي للقضاء عليهم، وإذا تفشى شرب الخمور أسرع الوالي الى البحث عن مناطق عصر الخمور لمعاقبة أصحابها ومصادرة خمورهم، وإذا فشا تعاطي الحشيش كافح الوالي مزارع المخدرات بجهة باب اللوق وأحرق منتجاتها. وهكذا تصور لنا المصادر المعاصرة والي القاهرة ورجاله في صورة حركة دائمة، ففي النهار يطوف معهم الأسواق والدروب لمنع الفسق ومكافحته، وفي الليل يتصيد السكارى واللصوص والعابثين للقبض عليهم ومحاكمتهم. هذا كله فضلاً عن مراقبة أبواب القاهرة، والاشراف على اغلاقها ليلاً، حتى لا يتسرب الى المدينة عدو أو مفسد. ونظراً لأهمية وظيفة الوالي وخطورة مسؤولياته، فإنه كان لا يستطيع « النوم خارج المدينة إلا بمرسوم، خوفاً من حريق أو منسر أو كسر حاصل أو فتح أو غير ذلك ». وقد ساعد والي القاهرة ولاة آخرون، أهمهم والي الفسطاط، ويشرف على مصر (الفسطاط والعسكر والقطائع)؛ ثم والي القرافة للاشراف على شؤون القرافة ومنع المسافر فيها. وأخيراً يأتي والي القلعة أو نائبها، ومن مهامه الاشراف على فتح أبوابها في الصباح واغلاقها في المساء.

ويكمل المحتسب عمل الوالي، وإن كانت وظيفة الحسبة من الوظائف ذات الصبغة الدينية التي يليها أرباب الأقلام. وبعبارة أخرى فإن المحتسب كان أكثر ارتباطاً بالقاضي منه بالوالي، حتى انه كان يحدث في بعض الأحوال أن يسند القضاء والحسبة الى فرد واحد. ولكن اذا كان عمل القاضي يتطلب قدراً من البطء والروية للتثبت من صحة الوقائع، فإن عمل المحتسب قام على أساس سرعة البت في المخالفات التي تتعلق بالآداب العامة ونظام الأسواق والمعاملات التجارية وآداب الطريق ونحوها. لذلك دأب المحتسب - ونوابه - على المرور بطرقات المدينة وأسواقها لمراقبة الموازين والمكاييل والمقاييس، وللتفتيش على نظافة الحوانيت، والتأكد من سلامة ما يقدمه الباعة من طعام للجماهير؛ هذا فضلاً عن مراقبة الخانات والفنادق

والحمامات، فمن وجده المحتسب «قد غش مسلماً أو أكل بباطل درهماً، أو أخبر مشترياً بزائد، أو أخرج من معهود العوائد، شهّره بالبلد، وأركب تلك الآلة قفاه، حتى يضعف منه الجلد...». وجدير بالذكر أنه كان بالديار المصرية، ثلاثة محتسبين، أحدهم بالقاهرة وله التصرف بالحكم في القاهرة والوجه البحري بأكمله؛ ومحتسب مصر (الفسطاط) وله التصرف بمصر والوجه القبلي كله؛ ومحتسب الاسكندرية ونفوذه قاصر على الثغر. ولكل منهم نواب منتشرون في كافة أنحاء الأقاليم التابعة له.

أما الإدارة الأقليمية في أعمال الوجهين البحري والقبلي - خارج القاهرة والاسكندرية - فأشرف عليها مجموعة من الولاة. وكان الوجه البحري مقسماً الى عشرة أعمال، هي القليوبية والشرقية والدقهلية (المرتاحية) ودمياط والغربية والمنوفية وأبيار والبحيرة وفوة والنستراوية، وحكم كلاًّ منها والي، ما عدا البحيرة فكان يحكمها نائب. ولعل السبب في زيادة اهتمام السلاطين بأمر البحيرة هو تخوفهم من كثرة الأعراب، وما يقومون به فيها من فتن وثورات بين حين وآخر. وكانت ولاية الغربية أعظم ولايات الوجه البحري، ومقر واليها المحلة الكبرى، وهي من حيث زعامتها كانت تضاهي ولاية قوص في الوجه القبلي.

فإذا انتقلنا الى الوجه القبلي وجدنا أعماله ثمانية، لكل منها واليها، هي الجيزة والفيومية والأشمونية والأخميمية والأطفيحية والبهنساوية والأسيوطية والقوصية. وكانت أسوان تابعة لعمل قوص، ولكنها استقلت وصارت عملاً قائماً بنفسه منذ عهد السلطان الناصر محمد. كذلك حدث في ذلك العهد أنه عين بميناء عيذاب - على البحر الأحمر - والٍ أقل درجة، كان يتبع والي قوص ويراجعه في الأمور المهمة. والمعروف أن ميناء عيذاب نهض عندئذ بدور خطير في تجارة مصر في البحر الأحمر من ناحية، وفي سفر

الحجاج من ناحية أخرى. وكـان الحجاج والبضـائع يتحـركون منهـا إلى قوص ثم في النيل شمالاً إلى القاهرة والاسكندرية ودمياط، وبالعكس. وقد قـال القلقشندي عن ولايـة قوص إنها كـانت أعظم ولايـات الوجـه القبلي « حتى ان واليها كان يركب بالشبابة أسوة النواب بالممالك ».

ولتحقيق نوع من الإشراف على الولاة ـ فضـلاً عن مراعـاة التسلسل الإداري ـ عين كاشف لكل من الوجهين البحري والقبلي، أطلق عليه اسم « والي الـولاة ». واستمر الأمـر على ذلـك حتى النصف الأخير من القـرن الثـامن الهجـري (الـرابـع عشر للميـلاد)، عنـدمـا تمت تـطورات إدارية واضحـة. ذلك أنـه حـدث سنـة ٧٦٧ هـ (١٣٦٥ م) أن حـولت مـدينـة الاسكندرية من مجرد ولاية يحكمها والٍ الى نيابة يحكمها نـائب. ويبدو أن السبب في ذلك ليس مجرد ازدياد الأهمية التجارية لثغر الاسكندرية عندئذ، وازدياد أعداد الجاليات الأجنبيـة بها، بعـد أن غدت ثغـر مصر الأول على البحر المتوسط في ذلك الدور؛ وإنمـا علينا أن نضـع في الاعتبار أن مـدينة الاسكنـدرية تعـرضت في السنة السـابقة الـذكر الى حملة صليبيـة بحـريـة ضارية، قام بها بطرس لوزجنان ملك جزيرة قبرص « فطرقها الفرنج وفتكوا بـأهلها وقتلوا ونهبـوا وأسروا ». وكـان أن اهتم سلاطـين المماليـك بـأمـر الاسكندرية، وبذلوا جهداً كبيراً في حمـايتها، وحـولوهـا الى وحدة إداريـة كبرى لها شخصيتها، فغدت « نيابة جليلة، نائبها من الأمراء المقدمـين »، بها مجموعة من كبار الموظفين؛ بل كان بها كرسي سلطنـة بدار النيـابة، لـه مراسيم معينة في الخدمة والمواكب وغيرها. . . تتبع عنـدما يـزور السلطان الثغر.

أما التطور الثاني الكبير في النظم الإدارية في أواخر القرن الرابع عشر، فكان عندما استحدث السلطان الـظاهر بـرقوق نيـابتين، إحـداهما للوجـه

البحري والأخرى للوجه القبلي. وكان مقر نيابة الوجه البحري دمنهور بالبحيرة، ويحكم نائبها « على جميع بلاد الوجه البحري خلا الاسكندرية ». أما نيابة الوجه القبلي، فكان مقرها مدينة أسيوط، ونائبها « حكمه على جميع بلاد الوجه القبلي، وهي في الترتيب والرتبة على ما تقدم من نيابة الوجه البحري، غير أنها أعظم خطراً في النفوس ». وعند انشاء هاتين النيابتين، صار الكاشفان تحت إمرتهما؛ « وجعل كاشف آخر للبهنساوية والفيوم، وعطل الفيوم من الوالي، وباقي الوجه القبلي أمره راجع الى نائبه، وللجيزية كاشف يتحدث في جسورها وسائر متعلقاتها، ولا يتعدى أمره الى غيرها من النواحي.. ».

* * *

وكان من الطبيعي أن يعتمد هذا الجهاز الإداري الضخم الذي عرفته دولتا الأيوبيين والمماليك على مجموعة من الدواوين الكبيرة ـ وهي أشبه بالوزارات في عصرنا ـ لإدارة مرافق الدولة. وثمة موظف كبير عاش في العصر الأيوبي هو ابن مماتي المصري المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (١٢٠٩ م)، ألف كتاباً شهيراً أسماه « قوانين الدواوين »، تناول فيه نظام الحكومة وقوانينها في عصر الدولة الأيوبية. ونخرج من دراسة هذا المصدر أنه كان بمصر عدد كبير من الدواوين، لكل منها ناظر أو رئيس، وميزانية خاصة، وعدد من الموظفين يتبعون الناظر وينفذون أوامره. وكان ابن مماتي نفسه ناظراً لديوان بيت المال في أوائل العصر الأيوبي.

وقد استمرت هذه الدواوين في النمو والتطور طوال عصر سلاطين المماليك، حتى صارت لها أوضاعها الثابتة ونظمها الراسخة وتقاليدها المتفق عليها. ومن أهم هذه الدواوين كان ديوان الجيش وديوان الإنشاء وديوان الأحباس، وديوان النظر، وديوان الخاص، وغيرها... ومن الطبيعي أن

يتمتع ديوان الجيش بأهمية كبيرة في ذلك العصر الذي غلبت عليه روح الجهاد ضد الصليبيين حيناً والتتار أحياناً، والذي استمدت فيه الدولتان الأيوبية والمماليكية وجودهما وبقاءهما من فكرة الجهاد والذود عن الوطن الإسلامي في الشرق الأدنى ضد الأخطار الكبرى التي هددته. وأشرف هذا الديوان على كل ما يتعلق بالجند بمختلف طوائفهم، فكانت تحفظ فيه الأوراق الخاصة بهم. كذلك صار من اختصاصات ديوان الجيش المسائل المتعلقة بالاقطاعات، ففيه سجل خاص لكل إقطاع يمنحه السلطان، واسم المقطع ومساحة اقطاعه ونوعه. أما ناظر هذا الديوان، فقد عرف باسم ناظر الجيش ووظيفته من أهم الوظائف في الدولة؛ وكان يعاونه بعض كبار الموظفين، مثل صاحب ديوان الجيش وينوب عن الناظر في تصريف شؤون الديوان؛ ومستوفي الجيش ويقوم بتحديد الرواتب التي تصرف للجند وتسجيلها في كشوف خاصة بمساعدة مستوفي الاقطاعات، ومستوفي الرزق ويشرف على صرف مرتبات الأجناد وأرزاقهم العينية. واشترط في هؤلاء الموظفين جميعاً الأمانة التامة والكفاية المطلقة.

أما ديوان الإنشاء فكان على جانب خطير من الأهمية في شؤون الحكم والإدارة. ذلك أن مهمته كانت تبادل المكاتبات الرسمية الخاصة بالدولة، وهي المكاتبات التي ترد الى السلطان من خارج الدولة وداخلها، أي من حكام الدول الأخرى المجاورة وغير المجاورة، ومن النواب وكبار موظفي الدولة. وكان ديوان الإنشاء يطلع السلطان على هذه المكاتبات ويعد له الردود عليها. وقد حفظ التاريخ أسماء مجموعة من أعلام الأدباء الذين ولوا ديوان الانشاء في العصر الأيوبي والمماليكي. ومن هؤلاء القاضي الفاضل الذي ولي ديوان الانشاء أيام صلاح الدين الأيوبي، وذلك الى جانب قيامه بأعباء الوزارة « فكان يتكلم فيهما جميعاً ». وفي أواخر الدولة الأيوبية ـ على عهد السلطان الصالح نجم الدين أيوب ـ تولى الصاحب بهاء الدين زهير

أمر ديوان الإنشاء. أما في عصر سلاطين المماليك فكان من ألمع الشخصيات التي وليت ديوان الإنشاء القاضي محيي الدين بن عبد الظاهر، والقاضي فتح الدين بن عبد الظاهر، والقاضي محيي الدين بن فضل الله . . . وغيرهم.

وقد أفاض القلقشندي في مكانة صاحب ديوان الانشاء عند السلاطين والملوك « ولم يزل صاحب هذا الديوان معظماً عند الملوك في كل زمن، مقدماً لديهم على من عداه، يلقون إليه أسرارهم، ويخصونه بخفايا أمورهم، ويطلعونه على ما لم يطلع عليه أخص الأخصاء ـ من الوزراء والأهل والولد ـ وناهيك برتبة هذا محلها. . . ». أما الخالدي فيقول عنه في كتابه « المقصد الرفيع » إن السلاطين كانوا « يطلعونه على ما لا يطلعون عليه أولادهم ولا أخص الأخصاء من الأمراء والوزراء وغيرهم ». ولذا روعي في صاحب هذا المنصب أن يكون أميناً على السر « فصيح الألفاظ، طلق اللسان، أصيلاً في قومه، وقوراً حليماً. . ». على قول القلقشندي.

ولم تلبث أن اتسعت دائرة اختصاصات صاحب ديوان الانشاء؛ إذ كان عليه أن يبلغ السلطان بما يصله من أخبار داخلية أولاً فأول، ويحضر ـ بحكم منصبه ـ اليمين التي يؤديها الولاة والحكام والأمراء عند تعيينهم في مناصبهم، ويكتب المراسيم الخاصة بتولي هذه المناصب. ولم تكن هذه المهمة الأخيرة بالسهولة التييتصورها البعض، وخاصة في عصر عرف برعاية قواعد البروتوكول والتمسك بهذه القواعد، فلكل مقام مقال، ولكل حاكم أو أمير أو موظف تقليد خاص يخاطب به حسب درجته ورتبته. بل إن الرسائل التي صدرت عن ديوان الانشاء باسم السلطان اختلفت في نوع الورق المدونة عليه، وحجم ذلك الورق، وطريقة الخط. . . كل ذلك باختلاف مكانة الشخص المرسل إليه، وهو ما أفرد له القلقشندي أبواباً وفصولاً طويلة في كتابه صبح الأعشى.

ولما كان من الصعب على فرد واحد أن يقوم بكل هذا العبء الثقيل، وجد لصاحب ديوان الإنشاء أعوان أولهم « نائب كاتب السر »؛ الذي ينوب عن ناظر الديوأن في الرد على المكاتبات الواردة في حالة تغيب الناظر أو تخلفه لحضور مجالس السلطان. ويلي نائب كاتب السر في المرتبة « كتاب الدست الشريف »؛ وهم كتاب ديوان الإنشاء والذين أطلق عليهم اسم « الموقعين » لأنهم كانوا يجلسون مع رئيسهم كاتب السر بمجلس السلطان بدار العدل، ويوقعون على الشكاوى والقصص المرفوعة إليه.

وتوزعت أعمال ديوان الانشاء على كتاب الدست، فكان منهم من يقوم بصياغة الرسائل الموجهة الى ملوك المسلمين وأمرائهم، واشترط فيه الدراية الخاصة بألقابهم. ومنهم من يقوم بصياغة المكاتبات الموجهة الى ملوك الفرنجة، أو ترجمة الرسائل الموجهة من هؤلاء الملوك إلى السلطان. ويشترط في هذا النوع من المكاتبات دراية باللغات الأجنبية، ومنهم من اشتهر بحسن الخط على أنواعه. وارتبط بكاتب السر في عمله موظف كبير اسمه الدوادار، وهو الذي يقوم بتبليغ الرسائل عن السلطان وإليه. ولما كان صاحب هذه الوظيفة يطلع على كل ما يصدر من ديوان الإنشاء، وما يرد عليه من مكاتبات، لأنه هو الذي يختمها بخاتم الدولة ويقيدها في سجلات خاصة، فإن وظيفته كانت من الوظائف الخطيرة، كما روعي في اختياره دائماً أن يكون من بين كبار الأمراء.

وهناك إداره تمتعت بقسط كبير من الأهمية في عصر الأيوبيين والمماليك ـ كانت تتبع ديوان الإنشاء ـ هي إدارة البريد، التي تولت ربط مختلف أطراف الدولة بعضها ببعض. وكان البريد على نوعين: بري وجوي. فالبريد البري تم بواسطة الخيل، وله عدة طرق تفرعت من قلعة الجبل الى قوص وعيذاب والاسكندرية ودمياط وغزة. وعلى امتداد هذه الطرق جميعاً أقيمت محطات متقاربة تزود البريديين وخيولهم بما احتاجوا إليه من طعام وعلف

وماء ومأوى. وقبل أن يخرج البريدي حاملاً رسالة إلى جهة ما، ينبغي أن يزود بخطاب اعتماد، « ويكتب له ورقة طريق بالتوجه الى جهة قصده » ويترك اسمه وتاريخ سفره والجهة التي يتوجه اليها، والشغل الذي توجه بسببه، وذلك بدفتر الديوان. ومن الواضح أن مهمة هؤلاء البريديين كانت جسيمة، اذ صار عليهم توصيل التعليمات من السلطان إلى النواب والأمراء، وحمل أخبار هؤلاء إلى السلاطين. وربما كانت هذه التعليمات شفوية، ولذا روعي في البريدي « أن يكون بصيراً بمخارج الكلام وأجوبته، مؤدياً للألفاظ عن الملك بمعانيها، صدوقاً، بريئاً من الطمع . . . ».

أما البريد الجوي، فقد استخدمه صلاح الدين في إدارة شؤون دولته، فضلاً عن حروبه ضد الصليبيين. ونعرف من المصادر المعاصرة أنه حدث أثناء حصار الصليبيين ـ في الحملة الثالثة ـ لعكا سنة ٥٨٧ هـ (١١٩١ م) أن دار الاتصال بين صلاح الدين وحامية عكا الإسلامية المحاصرة عن طريق الحمام الزاجل. ولكن الفضل يرجع إلى السلطان الظاهر بيبرس ـ المؤسس الحقيقي لدولة المماليك في مصر والشام ـ في تنظيم البريد الجوي، واستخدام الحمام الزاجل على نطاق واسع في الربط بين أنحاء الدولة، واتخاذ قلعة الجبل بالمقطم مركزاً رئيسياً لأبراجه. وقد روعي في الرسائل التي يحملها الحمام الزاجل أن تكون من نوع خاص من الورق الخفيف، وأن تكون مختصرة تحوي ما قل ودل، حتى لا تعوق الحمامة عن الطيران السريع. وكانت الرسالة توضع تحت جناح الحمامة أو ذيلها بطريقة خاصة. فإذا كانت الرسالة هامة وخطيرة كتبت من نسختين، وأرسلت مع حمامتين، حتى إذا ضلت إحداهما الطريق أو قتلت، أو افترستها الجوارح، أمكن الاعتماد على وصول الرسالة الأخرى.

ومن الواضح أن الحمام الزاجل كان يخصص لنقل الرسائل العاجلة

الخطيرة، بحيث إذا وصلت رسالة مع حمامة إلى القلعة، حملت مباشرة الى السلطان وعرضت عليه. وقد شيدت للحمام الزاجل أبراج على امتداد طرق البريد لتكون بمثابة محطات؛ ولهذه الأبراج موظفون مدربون، بحيث إذا وصلت حمامة من هذا النوع الى البرج عنوا بأمرها، وتسلموا منها الرسالة ليبعثوا بها الى البرج التالي، في حين تستريح الحمامة الأولى قبل أن يسمح لها بالعودة الى قاعدتها.

أما الديوان الثالث في الجهاز الإداري فكان ديوان الأحباس ـ أي الأوقاف ـ ويقوم صاحبه برعاية شؤون المؤسسات الدينية والخيرية ـ من جوامع ومساجد ومدارس وربط وزوايا وخانقاوات وسبل ـ وغيرها. كما يشرف على الأراضي والعقارات المحبوسة عليها. وكانت شؤون الأحباس في العصر الأيوبي من اختصاص القاضي، ولكن المماليك قسموا هذه الشؤون الى عدة أقسام، منها قسم للأوقاف المحبوسة على الحرمين وفداء أسرى المسلمين ـ وتسمى الأوقاف الحكيمة ـ ويقال لمن يتولاها ناظر الأوقاف، وهو غالباً قاضي القضاة الشافعية. ومنها ما اختص بالأوقاف الأهلية، ولكل وقف منها ناظر خاص يوليه السلطان أو القاضي، ويختار غالباً من أولاد الواقف ونسله. ومنها الأحباس الخاصة بالمساجد والزوايا، وكان ينفق من ريعها على هذه المؤسسات الدينية؛ ثم يوزع الفائض على شكل صدقات وعطايا على المحتاجين، وأشرف على هذا القسم الدوادار وناظر الخاص. ولم تقتصر الأوقاف في عصر الأيوبيين والمماليك على الحوانيت والخانات والفنادق والأراضي الزراعية الواسعة ـ مثلما كان الحال في العصور السابقة ـ وانما اتسعت الأوقاف في ذلك العصر لتشمل كثيراً من الأعيان الموقوفة، مثل معاصر الزيت والقصب والحمامات والطواحين والأفران والمصابن ومصانع النسيج، ومخازن الغلال، ومعامل ترقيد الفروج، وغيرها.

أما ديوان النظر، فاختص بمراقبة حسابات الدولة، والاشراف على ايراداتها ومصروفاتها، وما يتبع ذلك من القيام بصرف مرتبات الموظفين. وكان جانب من هذه المرتبات أو الأرزاق يصرف نقداً، في حين صرف الجانب الآخر عيناً، من غلات ولحوم وتوابل وسكر وشمع، عدا الكسوة. ومن الواضح أن أصنافاً مثل الخبز واللحوم كانت توزع على الموظفين والمستحقين يومياً، في حين كان السكر والزيت والشمع ونحوها توزع شهرياً، أما الكسوة فكانت سنوية. ووصف المقريزي ناظر هذا الديوان بأنه أكبر موظفي الدولة وأهمهم عملاً وأعلاهم قدراً؛ إذ صار له « أمر ونهي وحال جليلة، لكثرة الحمول الواردة، وخروج الأموال المصروفة في الرواتب لأهل الدولة، وكانت أمراً عظيماً. . . ». لذلك قام بمساعدته جملة من الموظفين، أهمهم مستوفي الصحبة - وهو بمثابة وكيل الديوان - وشهود بيت المال، وصيرفي بيت المال، عدا الكتبة وهم كثيرون.

وتفرع عن ديوان النظر منذ القرن الثامن للهجرة - الرابع عشر للميلاد - ديوان خاص بالسلاطين. ذلك أن السلطان الناصر محمد بن قلاون أنشأ ديواناً أطلق عليه اسم « ديوان الخاص » للإشراف على شؤون السلطات المالية، ومراقبة الخزانة السلطانية، وعهد بالاشراف على هذا الديوان الى موظف كبير أطلق عليه « ناظر الخاص »؛ وهو اللقب الذي حوّر الى « ناظر الخاصة » في بعض الدول الملكية في العصور الحديثة.

وهناك دواوين أخرى كثيرة أسهمت في صورة أو أخرى في تنظيم مسيرة الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك، وذكرها الكتاب المعاصرون - وخاصة ابن مماتي والقلقشندي والخالدي والعمري والمقريزي - مثل ديوان الطواحين الذي يشرف صاحبه على طحن الغلال، وديوان الأهراء ويشرف على مخازن الغلال السلطانية، وديوان المرتجعات وينظر في كل ما يتعلق بتركات الأمراء. ويبدو أن لفظ « ديوان » صار مع مرور الوقت يطلق على

الادارات الصغيرة، مثل ديوان الإصطبلات، وديوان العمائر، وديوان المواريث الحشرية. ويشرف الديوان الأخير على أموال من يموت وليس له وريث. وغير ذلك من الدواوين الأقل أهمية.

* * *

ويلاحظ أننا في كلامنا عن أجهزة الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك ركزنا عنايتنا بصفة خاصة على مصر، مع أن كل دولة من هاتين الدولتين كانت تضم بلاد الشام الى جانب مصر. والواقع أن بلاد الشام الكبرى بمعناها الجغرافي، مع كونها جزءاً أساسياً من كل من الدولتين الأيوبية والمماليكية، إلا أن خصائص هذه البلاد الجغرافية، والأوضاع التي عاشتها في ذلك العصر ـ وخاصة فيما يتعلق بالأخطار الخارجية التي هددتها، وطبيعة كل من دولتي الأيوبيين والمماليك بالذات. . . ـ هذه العوامل جعلت لبلاد الشام وضعاً إدارياً خاصاً داخل الإطار العام للدولة.

ولتفصيل ذلك نعود فنشير الى ما سبق أن ذكرناه من أن صلاح الدين أقام دولته في مصر والشام على أسس إقطاعية. وقد حرص صلاح الدين قبل وفاته على أن يقسم هذه الدولة بين أبناء بيته، وخاصة أبناءه واخوته وأبناء إخوته. وكان من الطبيعي أن يستأثر أبناء صلاح الدين بالأجزاء المختارة من الدولة، فاحتفظ ابنه الأفضل نور الدين علي بدمشق والساحل وبيت المقدس، فضلاً عن عدد من القلاع والمدن الصغيرة. وأخذ الابن الثاني لصلاح الدين ـ وهو الملك العزيز عثمان ـ مصر؛ في حين أخذ الابن الثالث ـ وهو الملك الظاهر غازي ـ حلب وشمال الشام. أما الملك العادل سيف الدين أبو بكر ـ أخو صلاح الدين وساعده الأيمن ـ فقد أخذ الكرك والأردن، فضلاً عن الجزيرة وديار بكر، وكلها اقطاعات ثانوية متفرقة، لا تتناسب مع أهمية العادل في الدولة. وأما بقية أبناء صلاح الدين وإخوته

وأقاربه، فكانت لهم اقطاعات ثانوية صغيرة، مثل الظافر خضر بن صلاح الدين الذي أخذ بصرى وحوران، والأمجد بهرام شاه ـ ابن شقيق صلاح الدين ـ الذي أخذ بعلبك، والمجاهد شيركوه الصغير (الثاني) ابن محمد بن شيركوه الكبير عم صلاح الدين الذي أخذ حمص؛ والمنصور الأول محمد بن تقي الدين عمر، وقد أخذ حماه. . .

ولم تلبث بلاد الشام ـ بعد وفاة صلاح الدين سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣م) ـ أن مرت بفترة عصيبة، اضطربت فيها أحوال البلاد، وتصادمت مصالح أبناء البيت الأيوبي وكثرت حروبهم، وتغيرت الأوضاع السياسية والجغرافية لممالكهم تغيراً سريعاً. ويعنينا من الناحية الإدارية أن كل وحدة من الوحدات الكبرى التي انقسمت إليها بلاد الشام أطلق عليها اسم مملكة، وأطلق على صاحبها اسم ملك، فكان يقال في العصر الأيوبي مملكة حلب، ومملكة حمص، ومملكة حماه. . . وكافة هذه الممالك الأيوبية كان من المفروض أن ترتبط بصورة أو أخرى بالسلطان الأيوبي الذي يأتي على رأس الدولة، والذي كان مفروضاً فيه أن يكون خليفة صلاح الدين في زعامتها. وعند وفاة صلاح الدين كانت السلطنة لابنه الأفضل صاحب دمشق، وكان مفروضاً أن تكون له السلطة العليا في بقية أنحاء الدولة الأيوبية. ولكن الملاحظ في العصر الأيوبي أن هذه السيادة العليا على كافة ممالك الدولة وأقاليمها لم تتحقق لأي سلطان، لاعتقاد مختلف الملوك من بني أيوب في أن كلا منهم اكتسب حقه في الملك عن طريق الوراثة، وبحكم صلة القربى التي ربطته وربطت آباءه بصلاح الدين، دون أن يكون للسلطان القائم فضل عليه فيما ينعم به من ملك، مما أوقعهم جميعاً في منازعات لم تنته إلا بنهاية دولة بني أيوب.

وإذا كان ثمة دافع لصلاح الدين جعله يتخذ من بلاد الشام مقراً له ـ وذلك منذ أن غادر مصر للمرة الأخيرة سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ـ ليكون

على المسرح الرئيسي للجهاد ضد الصليبيين؛ فإن خلفاءه وقفوا من الخطر الصليبي موقفاً بليداً تنقصه الحماسة لفكرة الجهاد. وربما كان ملوك بني أيوب بعد صلاح الدين أكثر اهتماماً بالمنازعات والمنافسات فيما بينهم وبين بعض، منهم بالخطر الصليبي القابع في أكثر من ركن من أركان بلاد الشام. لذا لم يتوافر الحافز لحرص سلاطينهم على اتخاذ دمشق قاعدة لهم، وآثروا الانتقال الى القاهرة بوصفها المنطلق الأول للدولة الأيوبية ومركز الثقل الحقيقي لتلك الدولة؛ وحاضرة الجناح الرئيسي الأوفر قوة وثراء وأمناً. وفي الأدوار التي تم فيها لسلاطين بني أيوب الجمع بين دمشق والقاهرة في قبضتهم، فإنهم كانوا يتنقلون بين الحاضرتين، حتى انتهى الأمر بالوضع الطبيعي، وهو اتخاذ القاهرة مركزاً رسمياً للسلطنة. وقد سبق أن أشرنا إلى أن قلعة الجبل التي شرع صلاح الدين في بنائها، والتي استكملت عمارتها في عهد السلطان الكامل الأيوبي، غدت منذئذ المقر الرسمي للحكم.

ثم كان نجاح المماليك في انتزاع الحكم في مصر من سادتهم بني أيوب، بعد ما أظهروه من قوة وثبات في التغلب على الحملة الصليبية السابعة بزعامة لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٤٧ هـ (١٢٥٠ م). ولم يرض ملوك بني أيوب بالشام عن هذا التطور، فحاولوا غزو مصر واستردادها من المماليك، ولكن محاولاتهم باءت بالفشل. ولم يلبث أن تعرض الشام لغزو التتار، وعندئذ تخاذل ملوك بني أيوب بالشام عن صد هذا الخطر، في حين اتيحت الفرصة مرة أخرى للمماليك في مصر ليثبتوا قدرتهم على حماية المسلمين وديارهم من خطر التتار الوثنيين. وكان أن خرجت جيوش المماليك من مصر بقيادة المظفر قطز لتنزل هزيمة كبرى بالتتار الوثنيين في موقعة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م). ولا ترجع أهمية هذه الموقعة الى ما ترتب عليها من طرد التتار من بلاد الشام فحسب، بل أيضاً الى زوال نفوذ ملوك بني أيوب عن بلاد الشام بعد أن اتضح عدم أهليتهم لحكم ما تحت أيديهم

من بلاد. أما المماليك فقد جنوا ثمار انتصارهم في عين جالوت ومدوا نفوذهم ـ بعد موقعة عين جالوت ـ على بقية بلاد الشام، حتى غدت سلطنتهم تضم مصر والشام. وهكذا دخلت بلاد الشام دوراً جديداً في تاريخها، يتناسب وأهميتها الجغرافية والسياسية والاقتصادية من ناحية، فضلاً عن أهميتها التاريخية والدينية ووضعها بوصفها اليد اليمنى ـ الممتدة جهة الشمال ـ لدولة المماليك، من ناحية أخرى. وفي هذا الدور الجديد صارت بلاد الشام تتبع السلطة المركزية في القاهرة تبعية فعلية، ويحكمها أمراء وموظفون يعينهم ويعزلهم السلطان المقيم في قلعة الجبل.

وقد قسم المماليك بلاد الشام ـ من الناحية الإدارية ـ إلى ستة أقسام تسمى نيابات، بمعنى أن كل قسم منها يحكمه نائب عن السلطان بالقاهرة، وتخضع كلها لحكومة السلطان المركزية بالقاهرة. أما هذه النيابات فهي نيابة دمشق ونيابة حلب ونيابة طرابلس ونيابة حماه ونيابة صفد ونيابة الكرك. ويبدو أن هذا التقسيم في حد ذاته كان ضرورياً وطبيعياً، لأنه يتفق مع طبيعة بلاد الشام الجغرافية، حتى ان معظم النيابات التي نراها في بلاد الشام على عصر سلاطين المماليك، كانت في حقيقة أمرها أقساماً إدارية واضحة في العصور السابقة؛ بل لقد وصل بعضها فعلاً ـ قبل قيام دولة سلاطين المماليك ـ الى درجة الدول المستقلة،، مثل دمشق وحلب وطرابلس. على أنه ينبغي من باب الدقة التاريخية أن نشير الى أثر الحروب الصليبية بالذات في إبراز أهمية بعض أقاليم الشام، مما تطلب جعلها نيابات؛ مثل نيابة الكرك ذات الموقع الهام على ملتقى الطرق البرية بين مصر والشام والحجاز، مما جعلها تقوم بدور خطير بالنسبة لمواصلات المسلمين على عصر الحروب الصليبية.

وثمة ملحوظة أخرى هي أن تلك النيابات الست لم تنشأ في وقت واحد

أو سنة واحدة، لأن طبيعة انتشار النفوذ المماليكي على بلاد الشام اتسمت بالتدرج، الأمر الذي جعل التقسيم الاداري لبلاد الشام في عصر سلاطين المماليك يظهر على مراحل. من ذلك أن نيابتي دمشق وحلب ترجع نشأتهما الى سنة ١٢٦٠ م عقب موقعة عين جالوت مباشرة. أما حماه، فقد اختار المماليك عقب عين جالوت أن يتركوها في قبضة بني أيوب، فعفا السلطان قطز عن الملك المنصور الثاني الأيوبي صاحب حماه، وأقره على حكمها؛ وبذلك لم تصبح حماه نيابة في عصر المماليك إلا سنة ١٣٤١، بعد وفاة المؤيد علي، آخر ملوكها من بني أيوب. وأما نيابة الكرك فيبدأ تاريخها في عصر المماليك سنة ١٢٦٣ على عهد السلطان الظاهر بيبرس، ومثلها نيابة صفد التي ترجع الى سنة ١٢٦٦. هذا في حين ترجع نشأة نيابة طرابلس إلى عهد السلطان المنصور قلاون الذي استولى على هذه المدينة من الصليبيين سنة ١٢٨٩.

وكان لكل واحدة من هذه النيابات الشامية وضع خاص من الناحية الإدارية، فضلاً عن تباينها في مساحة الأرض التي تتبع كلاً منها، وفي عدد المدن والموانى والقلاع الهامة التي تدخل في دائرتها الإدارية. لذلك روعي أن تقسم كل نيابة منها الى أقسام إدارية صغيرة، هي التي أطلق عليها القلقشندي اسم « النيابات الصغار ». ولكي تتضح صورة كل نيابة من هذه النيابات من ناحية نظم الحكم والإدارة، يحسن أن نشير الى كل منها على حدة إشارة موجزة:

أولاً: نيابة دمشق؛ هي كبرى نيابات الشام في عصر سلاطين المماليك، حتى أطلق عليها القلقشندي اسم « نيابة الشام » أو « مملكة الشام »، ووصفها بأنها « أجل نيابات المملكة الشامية وأرفعها في الرتبة » وقاعدة هذه النيابة مدينة دمشق التي اختصها سلاطين المماليك بعنايتهم وأقاموا فيها كثيراً من المنشآت.

وكان يتولى أمر مدينة دمشق والٍ ينظر في شؤون المدينة ويتحدث في أمر الشرطة، في حين تولى أمر ضواحي دمشق - وهو الإقليم الذي عرف باسم البر - والٍ آخر. وتبع نيابة دمشق عدة نيابات صغرى وولايات أما النيابات الصغرى، فأهمها غزة والقدس وصرخد وعجلون وبعلبك وحمص والرحبة؛ مع ملاحظة أن غزة صارت أحياناً نيابة قائمة بنفسها في القرن الثامن للهجرة؛ الرابع عشر للميلاد. أما ولايات نيابة دمشق فعديدة، أهمها الرملة وبيسان والبقاع وبيروت وصيدا وقارا وغيرها.

ثانياً: نيابة حلب؛ وكانت تتمتع هي الأخرى بأهمية خاصة في عصر سلاطين المماليك، نظراً لخطورة موقعها على الأطراف الشمالية للدولة، مما جعلها محوراً لكثير من الحوادث التي صحبت العلاقات المضطربة بين المماليك من ناحية وجيرانهم مثل التتار والتركمان والعثمانيين من ناحية أخرى. لذلك احتوت نيابة حلب عدداً كبيراً من النيابات الصغرى، ليس له مثيل في بقية نيابات الشام. ومن هذه النيابات الصغرى التابعة لنيابة حلب، نيابة قلعة الروم - أو قلعة المسلمين - غربي الفرات في مواجهة البيرة، ونيابات الكختا وكركر وبهسنى وسميساط وعينتاب ودربساك والراوندان وبغراس والقصير والشغر وبكاس. هذا فضلاً عن عدد آخر من النيابات الصغرى كانت تقع خارج حدود الشام، ولكنها تبعت نيابة حلب بحكم ملكية دولة المماليك لها. ومعظم هذه النيابات الصغرى الأخيرة كانت داخلة في بلاد الأرمن، مثل ملطية ودبركي ودرنده، والأبلستين وإياس وطرسوس وأذنة، وغيرها.

أما ولايات النيابة الحلبية فأهمها بر حلب، وكفركاب، وعزز، وتل باشر، ومنبج، وتيزين والباب وبزاعا وأنطاكية.

ثالثاً: نيابة طرابلس: وكانت تشمل من النيابات الصغرى نيابة حصن

الأكـراد ونيابـة حصن عكار، ونيـابة بـلاطنس، ونيابـة صهيـون، ونيـابـة اللاذقية. هذا فضلاً عن ست نيابات صغرى أسماها القلقشندي « نيابات قلاع الدعوة »، أي أنها كانت مراكز جماعة الإسماعيلية الباطنية، وهي نيابة الرصافة، ونيابة الخوابي، ونيابة القدموس، ونيابة الكهف، ونيابة المنيقـة، ونيابة القلعة.

أما الولايات التابعة لنيابة طرابلس فعددها ست، هي: أنطرطوس، وجبة المنيطرة، والظنين، وبشرية، وجبلة، وأنفة.

رابعاً: نيابة حماة؛ ومركز هذه النيابة مدينـة حماة، ولا يتبعهـا نيابـات صغرى، وإنما تتبعهـا ثلاث ولايـات هي: ولاية بر حماة، وولايـة بارين، وولاية المعرة.

خامساً: نيابة صفد، وهي المدينة الحصينـة التي ترتفع عن سطح البحر نحواً من ألف وستمائة قدم، والتي جدد بيبرس قلعتها بعد أن استولى عليها من الصليبيين. وليس لهذه النيابة نيابات صغرى - مثل غيرها من نيـابات الشام السابق ذكرها - وانما تتبعها إحدى عشرة ولاية، هي ولاية بر صفد، وولايـة الناصـرة، وولاية طبـرية، وولايـة تبنين وهونين، وولاية عثليت، وولايـة عكا، وولايـة صور، وولايـة الشاغـور، وولايـة الإقليم، وولايـة الشقيف، وولاية جينين.

سادساً: نيابة الكرك؛ وليس لها هي الأخرى نيابـات صغرى، وإنمـا تتبعها أربع ولايات، هي ولاية بر الكرك، وولاية الشبوك، وولايـة زغر، وولاية معان.

هذه هي نيابات الشام، أو أقسامه الإدارية الكبرى.

أما عن نظم الحكم والإدارة فيها، فأول ما يلاحظ عليهـا هو أن كـلا

منها كانت صورة مصغرة لسلطنة المماليك الكبرى في مصر، حتى لقد أطلق القلقشندي على تلك النيابات اسم « الممالك الشامية »؛ وقال إن « كل مملكة منها قد صارت نيابة سلطنة مضاهية للمملكة المستقلة ».

ولتفصيل ذلك نقول إن كل نائب من حكام النيابات الشامية كان في حقيقة أمره « سلطاناً مختصراً » مع تبعيته لسلطان مصر، فكان لكل نائب حاشيته ومماليكه وأتباعه، وأطلق عليه أحياناً اسم « ملك الأمراء » لقيامه مقام السلطان في التصرف، وقيام الأمراء على خدمته، مثلما يخدم السلطان.

وكان لكل نائب من نواب الشام بيوت خدمة، مثل بيوت خدمة السلطان، كالشراب خاناه، والفراش خاناه، والزرد خاناه، والطبلخاناه. . . وغيرها. واحتوت بيوت نواب الشام على وظائف مثل وظائف البيوت السلطانية الشريفة، كوظيفة رأس نوبة، وأمير مجلس، وأمير أخور، وأمير جاندار. . . وغير ذلك. كذلك كان لكل نيابة من النيابات الشامية وزير يتمتع بما تمتع به الوزير في مصر. هذا وإنه لم يسمح للوزير في نيابات الشام بلقب وزير، إلا إذا كانت قد سبقت له ولاية الوزارة في مصر؛ أما إذا لم يكن قد سبق له تولي منصب الوزارة في مصر، فإنه كان يلقب « ناظر النظار ».

كذلك كان في كل نيابة من نيابات الشام أربعة قضاة يمثلون المذاهب الأربعة، مثلما كان الحال تماماً في مصر منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس. هذا فضلاً عن الوظائف الأخرى المتعددة التي وجدت في كل نيابة من نيابات الشام، والتي كان بعضها يتعلق بأرباب السيوف، والبعض الآخر يتعلق بأرباب القلم، والقسم الثالث يشمل الوظائف الدينية.

أما الدواوين التي وجدت في كل نيابة من نيابات الشام، فكان أهمها ديوان الإنشاء وديوان النظر وديوان الجيش. وقد اختص ديوان الإنشاء

بكافة المراسلات التي ترد إلى النائب أو تصدر عنه. ولقب متولي ديوان دمشق بصاحب ديوان الإنشاء بالشام، أما متولي ديوان حلب فلقب بصاحب ديوان المكاتبات في حلب. هذا في حين أطلق على متولي الديوان في غزة والكرك «وغيرها من النيابات الصغار» اسم كاتب الدرج، ولم يطلق عليه اسم كاتب السر، وهو اللقب الذي تميز به أصحاب ديوان الإنشاء في القاهرة وفي النيابات الكبرى. ويبدو أن كاتب السر في النيابات الشامية كان يقوم أيضاً بمهمة التجسس على النائب لحساب السلطان، ويطلع الأخير على ما قد يخفيه النائب عنه. وأما ديوان النظر فكان يمثل الإدارة المالية في النيابة، بحيث له الاشراف التام على الايرادات والمصروفات. وكذلك ديوان الجيش كان يشرف على جيش النيابة وتوزيع الإقطاعات، وترتيب الجوامك الخاصة بالمماليك.

وإذا كان هذا هو الوضع بالنسبة لكافة النيابات الشامية في عصر سلاطين المماليك؛ فإننا نؤكد مرة أخرى أن نائب دمشق بالذات تمتع بأهمية خاصة، فاقت ما كان لبقية النواب في بلاد الشام؛ حتى لقد قال القلقشندي عن نائب دمشق إنه « قائم بدمشق مقام السلطان في أكثر الأمور المتعلقة بنيابته، ويكتب عنه التواقيع الكريمة، ويكتب عنه المربعات بتعيين إقطاعات الجند وتجهز الى الأبواب الشريفة، فيشملها الخط السلطاني الشريف... ».

ومن الواضح أن هذه المكانة الضخمة التي تمتع بها نائب دمشق في عصر المماليك، كان من الممكن أن تصبح مصدر خطر على السلطان نفسه، مثلما حدث فعلاً في بعض الحالات. لذلك حرص سلاطين المماليك على فرض رقابة خفية على نوابهم بالشام عامة، وبدمشق خاصة، فكان السلطان يحرص أحياناً على التدخل في شؤونهم لإشعارهم بوجوده فوق رؤوسهم. هذا الى أن السلطان لم يكتف بأن يكون صاحب ديوان الإنشاء عيناً له على

النائب، وانما كان السلاطين يحرصون على أن يجعلوا من نائب القلعة ـ أي قلعة مركز النيابة ـ عيناً لهم على النائب، بحيث يقاومه اذا حدثته نفسه بالخروج على السلطان. ولهذا السبب كان لنائب القلعة أجناد يقيمون معه، ولا يتصلون بدار النيابة في المدينة.

والواقع أنه على الرغم مما تمتع به نواب النيابات الشامية من حكمة وافرة ونفوذ كبير، إلا أنهم كانوا قبل كل شيء تابعين لسلطة المماليك في القاهرة؛ وبالتالي فإنهم لم يكونوا مطلقي التصرف في كثير من النواحي. من ذلك أن سلطان المماليك احتفظ بحقه في شغل الوظائف الكبرى بالنيابات الشامية، فكان النواب يملأون وظائف أرباب السيوف الصغرى في نياباتهم؛ في حين كان التعيين في الوظائف الكبرى من حق السلطان. أما وظائف أرباب القلم، فكان النواب لا يعينون إلا صغار الموظفين، مثل كتاب الدرج، في حين دأب السلاطين على تعيين كبار الموظفين في النيابات، مثل الوزير وكاتب السر وناظر الجيش وناظر المال وغيرهم. كذلك في الوظائف الدينية كان من حق السلطان وحده أن يعين كبار الموظفين ـ مثل قضاة القضاة ـ ؛ في حين ترك للنواب تعيين صغار الموظفين، كالذين يقومون بالخطابة في الجوامع الصغيرة.

وهكذا ظل سلطان المماليك يمثل القوة الكبرى التي تسيطر على مصر والشام، وتشرف إشرافاً دقيقاً تاماً على أجهزة الحكم والإدارة في مختلف أرجاء الدولة المماليكية الواسعة. وهذا يخالف ما كان عليه الوضع في عصر الأيوبيين، عندما كان ملوك الممالك الشامية من بني أيوب مستقلين في شؤونهم الداخلية ـ بل في سياستهم الخارجية ـ عن السلطان الأيوبي؛ بحيث لم تكن هناك وحدة تنتظم أجزاء الدولة الأيوبية الواسعة التي خلفها صلاح الدين؛ اللهم سوى أن حكام هذه الدولة انتموا أساساً الى بيت واحد، وتمسحوا جميعاً بفكرة كونهم من بني أيوب.

وبعد، فإن أجهزة الحكم والإدارة في عصر الأيوبيين والمماليك لم تخل من مساوىء وعيوب، بل أمراض تفشت في جوانبها. ولعل أخطر هذه الأمراض كانت الرشوة والاختلاسات؛ وهي ظاهرة مبكرة بدت أعراضها على عهد صلاح الدين نفسه. من ذلك ما رواه أبو شامة وابن واصل من أن صلاح الدين أجرى تحقيقاً سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م) مع متولي أحد الدواوين بعد أنِ اكتشف عجزاً لديه بلغ سبعين ألف دينار. كذلك حدث سنة ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) أن أدين الوزير الصاحب الأعز، وقرر السلطان العادل الأيوبي نفيه الى قلعة بصرى، بعد أن ثبت عليه ارتكاب عدة مخالفات مالية. وفي عهد السلطان الكامل الأيوبي صدر الأمر بالقبض على الظهير الطمبزاوي حاكم إقليم الوجه البحري والقاهرة ـ ومرؤوسيه ـ بتهمة أنهم باعوا أحد عشر ألف إردب قمح وفول من متحصلات الوقف الجيوشي، وقبضوا الثمن لأنفسهم. أما النابلسي صاحب كتاب « تاريخ الفيوم» الذي ألفه في أواخر العصر الأيوبي، فيحكي أن بعض الأهالي القريبين من حراج السنط كانوا يقومون بقطع أخشابها ويهربونها الى ساحل مصر، حيث يبيعونها لحسابهم الخاص، بعد دفع رشوة للمسؤولين.

ويبدو أن ظاهرة الرشوة ازدادات تفشياً في أجهزة الحكم والإدارة في عصر سلاطين المماليك عندما بلغت درجة من الخطورة تمثلت في شراء وبيع وظائف الدولة. وقد ذكر المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر للميلاد ـ أن أصل الفساد في عصره هو تحكم الرشوة في ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية، كالوزارة والقضاء وولاية الأقاليم، وولاية الحسبة، وسائر الأعمال « بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل ». وفي مصادر العصر المماليكي أمثلة عديدة لقضاة ومدرسين بلغوا مناصبهم عن طريق الرشوة؛ فإذا استقروا في تلك المناصب استمروا في رشوة أهل الدولة بالأوقاف، وتأجيرها لهم بأبخس الأثمان حتى يضمنوا

بقاءهم في مناصبهم. وقد حدث سنة ٨٠٩ هـ أن تولى منصب الحسبة في مصر أربعة في شهر واحد « لأنهم فرضوا على المنصب مالا مقرراً؛ فكان من قام في نفسه أن يليه يزيد المبلغ ويُخلع عليه، ثم يقوم آخر فيصرف الذي قبله. . . ». وتغاضى بعض أصحاب الحسبة عن الباعة الذين يغشون الناس ويغبنونهم؛ وذلك نظير ضرائب مقررة، يجمعها المحتسب، لكي « يؤدي منها ما استدانه من المال الذي دفعه رشوة عند ولايته، ويؤخر البقية لمهاداة أتباع السلطان ليكونوا أعواناً له على بقائه. . . ».

وكان أن أدرك عامة الناس هذا الطريق لقضاء حوائجهم، فإذا سمعوا أن شخصاً له مكانة ووجاهة عند السلطان أسرعوا إليه يقدمون الرشاوى ويساومونه على قضاء مطالبهم. بل لقد وصف المؤرخ المعاصر ابن تغري بردي، زوجة السلطان إينال بأنها «صار لها نصيب وافر مع السلطان في كل هدية ورشوة »!!. وهكذا ولي الوظائف غير أهلها « فصارت الوظائف مثل الأموال المملوكة، يبيعها صاحبها إذا شاء، ويرثها بعده صغار ولده؛ وسرى ذلك حتى في التداريس الجليلة، وفي نظر الجوامع والمدارس ومشيخة التصوف. فيا نفس جدّي إن دهرك هازل. . . !! ». ولعل هذه العبارة التي ذكرها المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر للميلاد - تصور لنا مدى إحساسه بذلك الخطر الذي هدد جهاز الحكم والإدارة في أواخر عصر سلاطين المماليك.

على أن هذا كله لا ينبغي أن يصرفنا عن الاعتراف بأن المسؤولين في العصر الأيوبي والمماليكي أجهدوا أنفسهم في وضع إطار محكم لنظام سياسي وإداري متكامل، يتفق والأوضاع والظروف التي أحاطت بذلك العصر، فضلاً عن طبيعة العصر نفسه. وإذا وجدت بهذا النظام ثغرات، فليس معنى هذا قصور النظم السائدة عن مسايرة متطلبات العصر، ومواكبة متغيرات الزمن. وما زالت أجهزة الحكم والإدارة في كل زمان ومكان تشكو

من عيوب وأمراض تصعب ملاحقتها واستئصالها والقضاء عليها.

وحسب نظم الحكم والإدارة في العصر الأيوبي والمماليكي أنها نجحت في مواجهة متطلبات الدولة وتوجيه كافة مرافقها في فترة من أشد فترات تاريخ مصر والشام حساسية، نظراً لما تعرضت له البلاد والعباد من أخطار خارجية، وتطورات داخلية.

مصادر ومراجع

١ ـ ابن مماتي: قوانين الدواوين.

٢ ـ القلقشندي: كتاب صبح الأعشى.

٣ ـ الخالدي: كتاب المقصد الرفيع.

٤ ـ العمري: التعريف بالمصطلح الشريف.

٥ ـ المقريزي: أ ـ المواعظ والاعتبار.

ب ـ كتاب السلوك.

٦ ـ العريني: مصر في عصر الأيوبيين.

٧ ـ حسنين محمد ربيع: النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين.

٨ ـ سعيد عبد الفتاح عاشور:

أ ـ الأيوبيون والمماليك في مصر والشام.

ب ـ العصر المماليكي في مصر والشام.

جـ ـ المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك.

د ـ مصر في العصور الوسطى.

المرأة في الحضارة العربية

الرأي السائد في كتب التاريخ هو أن المرأة لم تحظ بمكانة لائقة في مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، وأن كل ما حظيت به المرأة عندئذ هو قدر من الإعجاب بوصفها أداة للمتعة، فتفنن شعراء الغزل في ذكر محاسنها من جمال في القوام والعينين والشعر والأنف والفم. . . . وغيرها، وفيما عدا ذلك فإن المرأة ظلت مهضومة الحقوق، واتسمت معاملتها بنوع من التحقير والإقلال من شأنها. ويدلل أصحاب هذا الاتجاه على رأيهم بأنه من الكنى التي أطلقت على المرأة قبل الإسلام العتبة والنعل والنعجة، وبأن المرأة في الحياة الزوجية كانت تمثل الشريك المغبون المغلوب على أمره، فالزواج كان بلا حدود؛ وكثيراً ما كان الهدف من ورائه مجرد قضاء الشهوة، وليس انشاء كيان أسري عائلي، والطلاق كان بلا ضوابط وربما كان الدافع إليه مجرد الرغبة في المكايدة وابتزاز أموال الزوجات أو حرمانهن من حقوقهن. هذا الى أن العرب قبل الاسلام لم يرحبوا بمولد البنت، الأمر الذي عبر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم؛ يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون﴾. . . بل لقد لجأ بعضهم الى وأد البنات فراراً من مسؤوليتهن، وخشية العار والاملاق ﴿وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾، واشتهرت بهذه العادة الذميمة قبائل ربيعة وكندة وتميم. وفي جميع

الحالات لم يكن للمرأة حق ثابت في الإرث أو في الكسب، أو حتى في حرية التصرف فيما لها من مال، سواء كانت بنتاً أو زوجة أو أختاً. وأسوأ من هذا أن المرأة كانت تورث، فإذا مات الرجل فإن ولده يرث نساءه ضمن ما يرثه من متاعه، ويتمتع بهن مثلما كان يفعل أبوه.

ولاشك في أن وضع المرأة العربية في شبه الجزيرة قبل الإسلام تأثر ببعض مؤثرات اسرائيلية ونصرانية. فالمرأة في شريعة اسرائيل ملك لأبيها ثم لزوجها - ملكية تامة - بمعنى أنها تباع وتورث وتؤجر لموعد - وهو ما عرف باسم زواج المتعة؛ بل كان للأب أن يبيع ابنته القاصر بيع الرقيق وأن يتخلص منها بالقتل إذا شاء. وقد وصفت المرأة في التوراة بأنها أمرّ من الموت. أما المؤثرات النصراينة فيما يتعلق بوضع المرأة فكانت متناقضة، لأنه في حين كرمت المسيحية المرأة بوصفها تتمثل في شخصية مريم العذراء، إذ بها من ناحية أخرى تعتبرها السبب في خطيئة آدم وأنها دون الرجل في المكانة «لأن الرجل مخلوق على صورة الله، وأما المرأة فإنها مخلوقة من جنب الرجل»... مثلما جاء في الانجيل.

والغالب أن مركز المرأة العربية قبل الإسلام لم ينحدر إلى المستوى المتدني الذي كان عليه عند اليهود؛ وفي الوقت نفسه لم يرتفع الى المستوى المثالي الذي كفل لها حقوقها ووضعها على قدم المساواة بالرجل؛ وإنما كان على درجة من الرقي النسبي ليس لها نظير في كثير من المجتمعات القديمة. وفي ذلك يقول المستشرق تيكلسون في كتابه «تاريخ العرب الأدبي»: كانت مكانة المرأة في الحياة الاجتماعية قبل الإسلام على مستوى كبير من العلو والرفعة، فقد تمتعت بالحرية في اختيار زوجها، وبحق العودة إلى أهلها إذا أساء الزوج معاملتها، وربما كانت العصمة بيدها، بمعنى أن حق الطلاق كان لها؛ وبالجملة فقد كانت نداً أو شريكاً للرجل أكثر منها مملوكة له أو أسيرة لإرادته»....

ويبدو أن بيئة شبه الجزيرة الصحراوية، أسهمت في تشكيل شخصية المرأة العربية، فعرفت بالأنفة والكرامة والحزم وعلو النفس. هذا إلى أن بيئة البادية أملت على أهلها قدراً من الانطلاق والانفتاح ساعد على تحطيم القيود التي تحد من حرية حركة المرأة. من ذلك أن الاختلاط قبل الإسلام ـ بين الرجال والنساء ـ كان شائعاً، والحجاب بين الطرفين كان غير سائد؛ وكثيراً ما كان يجتمع الطرفان في السلم والحرب، وفي المناقشة والمسامرة؛ كما كانت تستشار المرأة أحياناً في مهام الأمور. كل ذلك مع التمسك بقدر من قواعد الشرف والعفة ورعاية العرض، مما يتفق وطبيعة أهل البادية. أما عن ظاهرة وأد البنات عند العرب قبل الاسلام، فلا يصح أن نبالغ فيها لنجعل منها ظاهرة عامة. ذكر الميداني عن الهيثم بن عدي أن الوأد في قبائل العرب عامة كان يستعمله واحد ويتركه عشرة؛ وأن كثيراً من قبائل العرب لم تطبقه إطلاقاً. هذا الى أن الوأد خشية الإملاق ونتيجة للعوز والفقر، لا ينبغي أن يفسر على أنه مظهر لاحتقار المرأة وانحطاط مكانتها في المجتمع. ونعرف في التاريخ عن كثير من المجتمعات ـ مثل بلاد اليونان وغيرها ـ أنهم كانوا يتخلصون من أطفالهم تحسباً من الفقر.

والغالب أن حقوق المرأة كانت تتعرض للنكران والامتهان إذا كانت فقيرة، رقيقة الحال، ضعيفة العصبية. أما إذا كانت ذات حسب ونسب وعصبية، فإنها كانت تجد في عشيرتها وقبيلتها درعاً يوفر لها قدراً من الحماية، ويضمن لها رعاية الزوج واحترامه. ومن ناحية أخرى، فإن المرأة قبل الإسلام في الحضر كانت فيما يبدو أسعد حالاً من أختها في البادية، لأن طبيعة الحضر ومستوى المعيشة فيه، جعل للمرأة حظاً أوفر من الحرية الشخصية والحرية العامة، والقدرة على المشاركة في نشاط متعدد الألوان. وفي الوقت نفسه، فإن هذه الحرية تفاوتت من مجتمع إلى آخر في الحضر، يدل على ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: كنا معشر قريش

نغلب النساء، فلما قدمنا على الأمصار ، إذا قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأمصار، فصخبت عليّ امرأتي، فراجعتني، فأنكرت أن تراجعني، فقالت: ولم تنكر أن أراجعك؟ فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه . . . هذا إلى أن المرأة في الحضر تمتعت بنصيب أوفر من الترف، فعرفت من أنواع الملبس وأساليب الزينة ما لم تعرفه المرأة البدوية، وإن كانت طبيعة المرأة في جميع الحالات ـ في البادية والحضر سواء ـ أملت عليها قدراً من الرغبة في التزين وإظهار محاسنها، فكانت تعنى بشعرها، وتتفنن في تسريحه وتمشيطه بالعطر والطيب والدهن، كما عنيت باستخدام الوشم وتخضيب الكفين والقدمين وتجميل الحواجب وإزالة الشعر من الوجه، واستعمال الحلى كالقلائد والخلخال والسوارين ونحوها، وذلك بقدر ما تسمح به حالتها وظروفها المادية والاجتماعية. بل لقد وجدت في المجتمع العربي قبل الاسلام من احترفن تجميل النساء وتزيينهن. يقال إن إحداهن وفدت على الرسول ﷺ وقالت له: يا رسول الله، إني امرأة مقيِّنة، أقين النساء وأزينهن لأزواجهن، فهل هو حُوب فأثبط عنه؟ فقال: يا أم رعْلة قينهن وزينتهن إذا كسدن. ويقال إن الرسول ﷺ عندما اشترى صفية من دهْية الكلبي، دفعها الى أم سليم حتى تهيئها، فمشطتها وعطرتها وغمصتها.

وهكذا فإن الصورة القاتمة التي حرص البعض على وضعها للمرأة العربية قبل الإسلام ليست حقيقية أو سليمة، تتنافى مع ما نلمسه إذا تعمقنا قليلاً في دراسة المجتمع العربي عندئذ، لنجد أن كثيراً من العرب أحبوا بناتهن، وتكنوا بأسمائهن، واستمعوا لمشورتهن، وأنه إذا كانت المرأة العربية قد حرمت قبل الإسلام من قدر محدد ثابت في الإرث فليس معنى ذلك أنها حرمت منه دواماً كقاعدة عامة، أو أنه لم يكن من حقها أن تملك المال وتتصرف فيه. وبمقارنة وضع المرأة العربية قبل الإسلام بالوضع الذي عاشت فيه أختها في ظل أرقى الحضارات القديمة ـ كالحضارة اليونانية أو

الحضارة الرومانية وغيرهما من الحضارات المعاصرة ـ لوجدنا أن المرأة العربية عاشت في حال أفضل بكثير. ولم يخل مسرح شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام من نساء عربيات خلدن أسماءهن في ميادين الأدب والسياسة والحكم والحرب والتجارة وغيرها من ألوان النشاط، واستطعن أن يفرضن احترامهن على معاصريهن. بل من الظواهر التي نلمسها في المجتمع العربي قبل الاسلام أن بعض النساء صرن مضرب الأمثال في الخير والشر سواء، فمن الأمثال السائرة عندهم قولهم « عطر منشم »، ومنشم هذه امرأة تبيع الطيب، كانوا إذا اتجهوا إلى الحرب غمسوا أيديهم في طيبها متعاهدين عليه في الثبات في الحرب، فصاروا إذا استحكم بينهم العداء وتأزمت الحرب قيل « دقوا بينهن عطر منشم ». وفي التشاؤم ضرب المثل بالبسوس، وهي المرأة التي تسببت في حرب دامية بين بكر وتغلب امتدت أربعين عاماً، وهلك فيها كثيرون، حتى قيل: شؤم البسوس.

ويبدو أن المرأة العربية في بادية الشام أصابت حظاً من الاعتبار في المجتمع قبل الاسلام لم تحظ به أختها داخل شبه الجزيرة، وربما ساعد على ذلك التأثير الحضاري في القبائل العربية التي عاشت على تخوم الدولة الرومانية الشرقية. ومن المعروف أن المرأة الرومانية التي عاشت في وضع غير كريم طوال القرون الأولى منذ نشأة ونمو الدولة الرومانية، أخذت تتبوأ مكاناً بارزاً في المجتمع في أواخر عصر الامبراطورية، وخاصة في الشطر الشرقي الذي عرف باسم دولة الروم أو الدولة البيزنطية، الأمر الذي تشدد عليه مجموعة قوانين الامبراطور جستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٥ م) وقادته وفقهاء ومشرعو ذلك العصر.

وممن اشتهرن في الحكم من نساء العرب في بادية الشام قبل الاسلام الزباء ـ أو زنوبيا ـ ملكة تدمر. والمعروف أن سادة تدمر عرب من بقايا العمالقة، نزحوا من الصحراء وغلبوا السكان الأصليين، واتخذوا

الأرامية لغة رسمية لهم، وإن كانوا قد أدخلوا فيهـا بعض عناصر عـربية. واشتهر من حكام تدمر أذينة وزوجته زنوبيا، في القرن الثالث للميلاد، وقد حظيا بتكريم الامبراطورية الرومانية لموقفهما المساند ضد الفرس. وعندما تولت زنوبيا ملكة تدمر عقب وفاة زوجها سنـة ٢٦٧ م، استأنفت سياسة زوجهـا في التوسـع معتمدة عـلى رجـالهـا من العنصر العـربي، فلم تكتف بالسيطرة على الشام، وانما بسطت نفوذها على مصر والعراق وشطر من آسيا الصغرى، الأمر الذي أوقعها في صراع مع الامبراطوريـة الرومـانية، حتى تمكن الامبراطور أورليان من الاستيلاء على تدمر سنة ٢٧٢ م وكسر شوكة زنوبيا. وقد أجمعت الروايات والمصادر على عظمة زنوبيا ـ أو الزباء ـ وقوة شخصيتها وشجاعتها وقدرتها في السيطرة على الرجال. هذا فضلاً عن بعد نظرها وصدق حاستها وسداد رأيها واتساع أفقها ومهارتها في شؤون السياسة والحرب جميعاً.

وليس معنى ذلك أننا نعدم داخل شبه الجزيرة أمثلة لنساء تولين الملك وباشرن الحكم قبل الإسلام. فها هي بلقيس ملكـة اليمـن التي وصفت في القرآن الكريم بأنها ﴿أوتيت من كل شيء، ولها عرش عـظيم﴾ (النحل) ونستدل من القصص الديني ـ وغير الديني ـ المحيط بها أنها كانت على درجة عظيمة من الهمة وعلو الكلمة واتساع النفوذ. ومع ذلك فقد أقامت حكمها على أساس الشورى والرجوع إلى شعبها قبل اتخاذ أي قرار خطير، ﴿يا أيها الملأ افتوني في أمـري ما كنت قـاطعة أمـراً حتى تشهدون﴾. هـذا إلى أنها تمتعت بقدر من قوة الشخصية، جعل لها تأثيراً قوياً على رعاياها، فأخلصوا في الطاعة والـولاء لها، وأولـوها ثقتهـم، في الـوقت الذي اعتـدوا بقوتهم وبأسهم ﴿قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد، والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾. ومع ذلك فقد كانت تجيد فن السياسة وتجنح الى حـل المشاكـل بالطرق الديبلوماسية دون الالتجاء إلى القوة، فآثرت أن ترسـل هديـة إلى

سليمان لتسترضيه وتأمن خطره، وترى ماذا يكون من أمره ﴿وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾.

وإذا كانت بلقيس هذه قد حكمت في القرن التاسع قبل الميلاد، فإن هذه المنطقة نفسها في جنوب شبه الجزيرة العربية شهدت حكم ملكات أخر بعد ذلك وحتى ظهور الاسلام، مثل الفارعة في القرن الرابع للميلاد، ولميس بنت أسعد إتبّع، وغيرهما ممن تتردد أسماؤهن في الطقوس والروايات أو في الشعر العربي.

أما في مجال الأدب فقد اشتهرت من نساء العرب خطيبات مفوهات، منهن الزرقاء هند بنت الخس، وجمعة بنت حابس. ومع قلة المروي من شعرهن فقد نبغت بين نساء العرب قبل الاسلام عدة شواعر خلدن أسماءهن بين فطاحل الشعراء، نذكر منهن ليلى العفيفة المتوفاة سنة ٤٨٣ م، وجليلة بنت مرة المتوفاة سنة ٥٣٨ م، وخانق بنت بدر المتوفاة سنة ٥٧٠ م. وكانت بعض النساء الشواعر يرتدن سوق عكاظ ويدخلن المباريات الشعرية لمنافسة الرجال من الشعراء. وقد نظمت شواعر العرب في مختلف الأغراض مثل الفخر والمديح، واستثارة الحماسة للثأر. على أن أبرز هذه الأغراض جميعاً كان الرثاء، وقد نبغت فيه أوسعهن صيتاً وأقواهن شعراً، وهي الخنساء المتوفاة سنة ٦٤٦ م. وقد أدركت الإسلام وهي عجوز فشهدت حرب القادسية وحثت أولادها الأربعة على الثبات حتى استشهدوا جميعاً. وللخنساء شعر غني قبل الإسلام في رثاء أخيها صخر الذي قتل في يوم الكلاب من أيام العرب. كذلك يقال إنها تبارت مع حسان بن ثابت ودخلت معه في منافسة شعرية، كان النابغة الذبياني حكماً فيها. وعندما انشدت شعرها النابغة في عكاظ أعجب بها، وقال «لولا أن هذا الأعمى (يقصد الأعشى) أنشدني قبلك، لفضلتك على شعراء هذا الموسم».

وفي الحـزم والكبريـاء اشتهرت النيميـات من نساء قـريش حتى انهن وصفن بالقسوة على رجالهن. ويروى عن سلمة بنت عمرو ـ . . . بن عدي النجار ـ أنها كانت لا تتزوج الرجال إلا وأمرها بيدها، فإذا لم يعجبها شيء فيه بعد ذلك تركته.

واشتغلت المرأة العربية قبل الاسلام ببعض الأعمال العـامة والحـرف النافعة ذات الصبغة العلمية ـ مثل الطب. والأخبار كثيرة عن خروج نساء العـرب بصحبة الـرجال إلى سـاحة الحـرب لمداواة المـرضى وتضميد جراح الجرحى. هذا فضـلاً عما يتـردد من أسماء طبيبـات نبغن قبل الإسـلام في ممارسة مهنة الطب، منهن زينب طبيبـة بني عواد، وكـانت تعالـج الأبدان والعيـون والجـراح؛ ورفيـدة الأنصـاريـة التي أدركت الإسـلام وأسلمت، وصارت تداوي جرحى المسلمين في مسجد الرسول بيثرب. هذا فضلاً عن القابلات، وهن كثيرات.

كذلك مارست المرأة العربية قبل الإسلام هوايتها التقليدية في ممـارسة الغزل والنسيج، فكان لكل امـرأة ـ في الغالب ـ مغـزل تغزل بـه الصوف والأقمشة، وبعضهن كن ينسجن الحصر ويزخرفنها.

ومن النسـاء من احترفن الكهـانة والعـرافـة والأخبـار بـالغيب، مثل عفيراء الحميرية، وزبراء، وطريفة الكاهنة التي ينسبـون إليها التنبؤ بسيـل العرم. والمعروف أن الكهان ـ رجالاً ونساءً ـ كانوا يتمتعون بمكانة خاصة في المجتمع العربي، لأن القوم كانوا يحتكمون إليهم ويـأخذون بـرأيهم. وإذا كـان العرب قـد اعتقدوا بـالكواهن من النسـاء مثلما اعتقدوا بـالكهان من الرجال، فإن بعضهم كان أكثر ثقة في النساء ويرى أنهن في الكهانة أعمق وأن أخبارهن أصدق.

أما ممارسة رعي الإبل والأغنام، فقد أكسبت المرأة العربية خبرة ودراية

بالمرعى وأنواعها وقيمها؛ وأثرها في السائمة ولبنها.

وإذا كانت بعض النساء قد احترفن الغناء في المجتمع العربي قبل الإسلام، فإن غالبية هؤلاء كن من الإماء والقيان، غير عربيات الأصل. ومن الأسماء التي ترددت في هذا الباب بنت عفزر، وحمامة، وأرنب.

على أن دور المرأة العربية في الحياة العامة قبل الإسلام، لم يقتصر على أوقات السلم فحسب، وإنما امتد إلى أوقات الحرب أيضاً، والمعروف أن الحروب كانت لا تنقطع بين القبائل العربية بسبب التنافس حول الزعامة، أو النزاع حول المرعى، أو الحرص على أخذ الثأر أو الرغبة في الغُنم. وفي هذه الحروب أسهمت المرأة العربية بدور بارز، سواء في استثارة حماسة الرجال وشحذ هممهم وتضميد جراحهم، أو في حمل السلاح والمؤن، بل في قيادة الرجال. ويذكر التاريخ من أسماء نساء العرب في هذا المضمار رقاش من طيء، وكانت تقود قومها في الغزو، فينصاعون لها، ويأتمرون بأمرها، ويستجيبون لرأيها. وهناك فاطمة بنت ربيعة بن زيد الفزاري ـ المعروفة بأم قرفة ـ والتي ضرب بها المثل، فقيل «أمنع من أم قرفة». وقد اشتهرت بعدائها للاسلام ومناوئتها للرسول ﷺ. وكان قومها ينصاعون لها ويسيرون خلفها، حتى انها بعثت الى النبي أربعين رجلاً من بطنها ليغزوه في المدينة، فأوفد النبي في السنة السادسة للهجرة زيد بن حارثة في خيل، فلقيها بوادي القرى فهزمته. وما زالت تستنفد من المسلمين جهداً كبيراً، حتى تم سبيها وقتلها، وإن كانت ابنتها سلمى قد شاركت في حركة الردة عن الإسلام بعد ذلك، وقامت بالدور نفسه الذي سبق أن قامت به أمها، فكانت تقود جموع المرتدين، وتتزعمهم في المعركة، وتشرف على القتال بنفسها وقد اعتلت الجمل نفسه الذي كانت تركبه أمها من قبل، حتى حلت بها الهزيمة ولقيت المصير نفسيه. ومثل هذا يقال عن سجاح ـ المكناة أم صادر ـ وقد ادعت النبوة، ودان لها جمع غفير من الرجال والنساء سواء، ثم تزوجت مسيلمة الكذاب،

حتى حلت بهما الهزيمة، وقتل زوجها فاضطرت إلى الفرار إلى العراق.

وقد بلغ الأمر ببعض النساء أن تشبهن بالرجال في طلب الثأر وتحريم متاع الدنيا على أنفسهن حتى يثأرن لذويهن. وها هي هند بنت عتبة، حرمت على نفسها أن تبكي قتلاها الأربعة في يوم بدر حتى تثأر لنفسها من النبي ﷺ والمسلمين، وحرمت على نفسها الطيب ولم تقرب فراش أبي سفيان، حتى كانت موقعة أحد.

وأخيراً، فإنه ليس أدل على مكانة المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، من الاشارة إلى خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ فقد عرف عنها أنها سيدة موسرة من نساء قريش، لقبت في الجاهلية، بالطاهرة وسيدة قريش، وعرف عنها أنها مارست نشاطاً اقتصادياً واسعاً، فكانت لها تجارة مع الشام، استعانت في مباشرتها بالنبي محمد ﷺ، حتى إذا ما تضاعف ربح هذه التجارة على يديه، وأعجبت بأمانته وكريم خلقه، خطبته لنفسها وتزوجته. ولعل في هذه السيرة العطرة ما يشير إلى حرية المرأة في المجتمع العربي قبل الاسلام في مباشرة نشاط اقتصادي واسع، فضلاً عن حريتها في أن تخطب لنفسها من تأنس فيه الزوج الصالح . . .

وكان الفخر بالأم معروفاً عند العرب قبل الإسلام، ليثبت الرجل أنه ينحدر من أصل حر صريح، وأن دمه نقي من شبهة الهجنة. من ذلك قول المقدام بن زيدِ سيد بني حيّ بن خولان:

وأمي ذات الخير بنت ربيعة ضريّة من عيص السماحة والمجد

ويقول القتال الكلابي في فخره بأمه عمرة بنت حرقة من ربيعة:

لقد ولدتني حرّة ربيعية من اللاء لم يُحضرن في القيظ دندنا

ويقول الشنفرى، وهو من عامة القوم:

أنـا ابن خيار الحجـر بيتاً ومنصبـاً　　　وأمي ابنـة الأحـرار لـو تعـرفينهـا

بل لقد كان من دواعي الفخر أن ينسب الشخص نفسه إلى أمه، وإن كان أبوه ملكاً؛ ومن ذلك قول امرىء القيس:

ألا هـل أتـاهـا والحـوادث جمـة　　　بـأن امـرأ القيس بن تَمْلِكَ بيْقـرا

فهو هنا يفخـر بنسبته لأمـه تملك، التي بيقرت، أي هجـرت الباديـة واختارت الإقامة في الحضر.

أما عن مكانة المرأة كزوجة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فلا ينبغي الإقلال من شأنها. وأمامنا كثير من الأمثلة تشهد على مكانـة الزوجـة عند زوجها، وتقديره لها بـوصفها شـريكة حيـاته، وحبـه لها بـاعتبارهـا القلب الحنون عليه، وكثير من شعراء العرب قبل الإسـلام تغزلـوا في زوجاتهم، وعبروا عن حبهم المفرط لهن. من ذلـك قول امـرىء القيس في زوجته أم جندب:

خليـليّ مـرّا بي عـلى أم جُنْـدُب　　　لنقضي حـاجـات الفؤاد المعـذب
فـإنكمـا إن تـنـظراني سـاعـة　　　من الدهر تنفعني لدى أم جُنـدب
ألم تـريـاني كـلما جئت طـارقـاً　　　وجـدت بهـا طيبـاً وإن لم تـطيب
عـقيـلة أتـراب لهـا لا دميـمـة　　　ولا ذات خلْق إن تـأملت جـانب

ولا أدل على تقدير العرب قبل الإسلام لرابطة الزوجية، وما يربط بين الزوجين من رباط وثيق يتمثل في الأبناء، من حرصهم في كثير من الحالات على تكنية الزوجة باسم ابنها، فيناديها زوجها بأم فلان، تكريماً لها، وإشارة الى ما بينهما من رباط وثيق. من ذلك قول أوس بن حجر التميمي مخاطباً زوجته:

ألم تـعلمـي أم الجـلاس بـأننـا　　　كرام لدى وقـع السيوف الصـوارم

وقول عروة بن الورد في امرأته سلمى :

ذكـرت مـنـازلاً مـن أم وهـب   محـل الحـيّ أسفـل ذي النَّقـير

لذلك لا عجب إذا حرص كثير من الأزواج على استشارة زوجاتهم في مهام الأمور، وكثيراً ما كان الزوج يرتضي هذه المشورة ويعمل بها، لا في خصائص أمورهما - مثل تزويج البنات فحسب - وإنما في بعض المسائل العامة التي تتعلق بالصلح والحرب بين القبائل.

وأما عن مكانة المرأة - كإبنة - عند العرب قبل الإسلام، فقد سبق أن أشرنا إلى حقيقة المبالغة في ظاهرة وأد البنات، والى أن هذه العادة الذميمة لم تكن فاشية عند كافة قبائل العرب مثلما يتصور البعض؛ بل على العكس نسمع عن حب بعض العرب لبناتهم، وعطفهم عليهن، وحرصهم على تعداد مزاياهن. وربما بلغ من اعتزاز العربي بابنته أنه كان يتعمد استشارتها في بعض أموره، والأخذ برأيها. قال حسّان بن الغدير:

رأيت رجـالاً يكـرهـون بنـاتهم   وهن البـواكي والجيوب النـواصح

وكثيراً ما كان يكنى الأب باسم ابنته، مثلما يكنى باسم ابنه. وأمثلة هذا عديدة في أخبار العرب وأشعارهم؛ فالنابغة الذبياني كان يكنى أبا أمامة، وحذيفة بن المغيرة كان يكنى أبا أمية، وعمرو بن عبد الله الجمحي كان يكنى أبا عزة. . .

ومن هذا العرض لأوضاع المرأة العربية قبل الإسلام، نخرج بحقيقة هامة خلاصتها أن الدور الضخم الذي نهضت به المرأة مع مولد الإسلام وفي ظله، لم يكن مفاجئاً، وانما لابد وأن له جذوره الممتدة الى ما قبل الإسلام في أعماق المجتمع العربي. ولا نستطيع أن نتصور أو ندعي أن المرأة العربية قفزت فجأة - قبل أن تمر سنوات قليلة معدودة على بعث الرسول ﷺ - لتبدو في تلك الصورة الجريئة التي نجدها عليها في صدر

الاسلام. فهذه امرأة تجادل النبي ﷺ وتحاوره في أمر زوجها حواراً استدعى نزول الآية الكريمة ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير﴾. وهذه أخرى ـ مثل امرأة أبي لهب ـ تسهم قولاً وفعلاً في الحياة العامة وتعمل على إيذاء الرسول بلسانها ويديها، وتمارس من الضغوط على زوجها وولديها ليتخذوا موقفاً معيناً من قضية معروفة، ما هو معروف في كتب التاريخ. . .

هذه الأمثلة وغيرها تدل على أن الإسلام ظهر على المسرح، والمرأة العربية لها دور تمارسه فعلاً في الحياة العامة. وجليّ أن القدرة ـ أو الجرأة ـ على ممارسة مثل هذا الدور لا يمكن أن تكون وليدة يوم وليلة، وإنما هي امتداد لوضع سائد متوارث، له جذوره الممتدة في المجتمع. وحسبنا أننا بالتأمل في الحوادث التي صحبت مولد الإسلام وظهوره، نجد المرأة شريكة للرجل في حركاته وسكناته. فالمشركة شاركت في إيذاء المسلمين وفي حربهم. والمؤمنة شاركت في نصرة الاسلام والمسلمين، وهاجرت مثلما هاجر الرجال، وصمدت مثلما صمد الرجال.

والحق إن الإسلام جاء ليوطد مكانة المرأة، ويحدد تحديداً دقيقاً ثابتاً مكانها الكريم في المجتمع. ذلك أن الإسلام جاء ديناً ودنيا، فرسم صورة متكاملة لحياة المسلم، ووضع إطاراً سليماً لمجتمع مثالي متكامل. وبعبارة أخرى فإن الإسلام ليس مجرد شعارات ترفع أو طقوس تؤدى، وإنما هو أسلوب للحياة في أسمى صورها وأنقى معالمها. ومن أجل تحقيق هذه الثورة الاجتماعية، لجأ الإسلام إلى أساليب ثلاثة، سارت في وقت واحد جنباً إلى جنب؛ أولها تحريم الأوضاع الخاطئة التي فشت في المجتمع العربي قبل الإسلام والنهي عنها، وثانيها تعديل الأوضاع المنحرفة وتقويمها وتنقيتها مما فيها من شوائب؛ وثالثها الإتيان بتعاليم جديدة وسنن وتشريعات مستحدثة

تستهدف وضع إطار سليم للمجتمع الجديد.

وفي الثورة الاجتماعية الضخمة التي أحدثها الإسلام، حظيت المرأة بنصيب مرموق من الرعاية. ومنذ اللحظة الأولى لمولد الإسلام احتلت المرأة مكانتها في فكر الديانة الجديدة، فكانت للنساء بيعة مثل بيعة الرجال﴿ يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يسرقن ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف،فبايعهن واستغفر لهن الله؛ إن الله غفور رحيم﴾. وبعبارة أخرى فإنه اذا كان للمرأة دور في المجتمع قبل الإسلام، فإن الإسلام جاء ليهذب هذا الدور ويطهره، ويوضح حدوده وأبعاده، فأكد الحقوق المشروعة للمرأة ـ أما وزوجاً وابنة ـ وأحاطها بسياج من العفة والاحترام يحول دون العبث بكرامتها والحط من شأنها.

حقيقة إن القرآن الكريم نص على أن الرجال قوامون على النساء ولكن هذه القوامة والأفضلية لا تعني مطلقاً الانتقاص من وضع المرأة في المجتمع والحط من شأنها، وإنما هو مبدأ قصد به الخير وصلاح المجتمع بتحديد مكانة كل ركن من أركانه بما يتفق وطبيعة هذا الطرف أو ذاك. ولا ينبغي تفسير هذا المبدأ تفسيراً خاطئاً يترتب عليه حرمان المرأة من حقها المشروع في المساواة مع الرجل في الحقوق والواجبات الأساسية التي حرص الإسلام على تقريرها. وكما أن وجود ربان للسفينة ليس معناه الانتقاص من كرامة طاقمها، فكذلك لا ينبغي أن يفسر وجود رب للأسرة أو للبيت على أنه انتقاص من مكانة المرأة. ثم إنه إذا كان الإسلام قد نص على أفضلية الرجال وقوامتهم على النساء، فإنه لم يترك هذا الأمر مفتوحاً بلا حدود، وإنما حدده وجعل الأفضلية غير مطلقة، فجاء في القرآن الكريم﴿ وللرجال عليهن درجة﴾. وهكذا تحدد الوضع في أسبقية الرجال على النساء بدرجة

واحدة لا أكثر، أما حدود هذه الدرجة، فقد رسمها الشرع في جوانب عدة، منها الارث والشهادة . . . وغيرها.

ولا أدل على حرص الإسلام على تحقيق المساواة في جوانب الحياة العامة بين الرجل والمرأة من قوله تعالى ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾؛ والخطاب هنا موجه الى البشر جميعاً ـ ذكوراً أو إناثاً سواء . هذا إلى أننا نجد الخطاب فيما يتعلق بالحدود الشرعية والأمر بالحلال، والنهي عن الحرام، مطلقاً؛ مثل قوله تعالى﴿ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ﴾ وقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾

وهذا الجمع في الخطاب يتضمن المساواة في الواجبات والتكاليف، وهو أمر لابد وأن يرتبط بالمساواة في الحقوق، حيث ان كل حق يقابله واجب. يضاف الى ذلك أن ذكر المرأة في القرآن الكريم جاء قريناً لذكر الرجل في كافة جوانب الخير، مثل قوله تعالى﴿ إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات، والصادقين والصادقات، والصابرين والصابرات، والخاشعين والخاشعات، والمتصدقين والمتصدقات، والصائمين والصائمات، والحافظين فروجهم والحافظات، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾.

ويميل بعض المتطرفين إلى تعمد إساءة فهم روح الاسلام، فيدعون أن الاسلام انتقص من قدر المرأة عندما أغفل المساواة بينها وبين الرجل في الشهادة والارث. حقيقة إن الاسلام جعل شهادة امرأتين معادلة لشهادة الرجل﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ﴾؛ ولكن علينا أن نذكر أن الشهادة أمر خطير، قد يترتب عليها حياة وموت، أو سلم وحرب، أو قصاص وردع؛ فلابد من الروية فيها والتأكدمنها. ومهما يبلغ تقديرنا للمرأة ولدورها الكبير في بناء المجتمع، فإن

علينا أن نعترف بأن تكوين المرأة النفسي والفسيولوجي والجسماني غير تكوين الرجل. فالمرأة أكثر رقة وأرهف حساً وأميل إلى الانقياد والرضوخ من الرجل؛ وهذه كلها ظواهر يمكن أن تتحول إلى ضعف في بعض المواقف. ولعل هذا هو المقصود من الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ « استوصوا بالنساء خيراً؛ فإنهن خلقن من ضلع أعوج »؛ وهو الحديث الذي أساء البعض فهمه وظنوا أن فيه حطاً من شأن المرأة ومكانتها، ونسوا أن الحديث يبدأ بالأمر بالاحسان إلى المرأة ويوصي بها خيراً، أما كونها خلقت من ضلع أعوج فإنما هي إشارة الى ما تتصف به النساء عادة من لين في الطباع والتكوين النفسي والجسماني. ومثل هذا يقال في تفسير الآية الكريمة ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾. فإن مثل هذا التحديد لا يقصد به حرمان المرأة والإقلال من شأنها، بقدر ما قصد به تقدير أعباء الرجل في الحياة ومسؤوليته وطبيعة رسالته على مستوى الأسرة والمجتمع.

وحسب الإسلام أنه حدد للمرأة نصيباً مفروضاً في الميراث بعد أن كان حقها في الارث غير ثابت وربما غير معترف به. نعم، حسب الإسلام أنه كفل للمرأة أهلية تامة لمباشرة كافة الحقوق المدنية والشخصية. فأعطاها حق حيازة المال والتصرف فيه، وتملك العقار، والتعاقد، والتصرف في مالها بالبيع والتنازل والهبة والوصية... وغير ذلك من الحقوق المدنية التي تجعل منها إنساناً كاملاً له كيانه وشخصيته واستقلاله وحريته وكرامته. بل لقد أجاز بعض الفقهاء ولاية المرأة للقضاء، فشرع أبو حنيفة قضاءها في الأموال، في حين رأى الإمام الطبري جواز قضائها وحكمها في كل شيء، سواء الأموال أو غيرها.

وصفوة القول أنه إذا كانت المرأة العربية قبل الإسلام تمتعت بقدر من الحقوق والاحترام فاق ما كان لنظيراتها في المجتمعات القديمة والمعاصرة -

باستثناء المرأة المصرية - فإن الإسلام جاء ليزيد من تلك الحقوق وينقيها مما علق بها من شوائب، ومما شابها، ويضفي عليها صبغة شرعية، ويقنن لها قواعد ثابتة. وبعد أن كانت حقوق المرأة خاضعة للعرف والتقاليد، ووضعها قابل للتفاوت والتعديل - بين قبيلة وأخرى - إذا بالإسلام يرسم لها إطاراً ثابتاً يكفل لها وضعاً كريماً على مستوى البشر كافة في كل زمان ومكان. وحسب المرأة في ظل الإسلام قول الرسول ﷺ « ألا فاستوصوا بالنساء خيراً ». ولا أقل من إلقاء نظرة سريعة على وضع المرأة كأم وزوجة وأخت وابنة في ظل الإسلام، لندرك ما حظيت به من رعاية وعناية.

أما المرأة كأم فقد كرمها الإسلام تكريماً لم يحظ به غيرها. فإذا كان القرآن الكريم قد أمر برعاية الوالدين واحترامهما والاحسان بهما، وساوى في هذه الرعاية وذلك الاحترام بين الأب والأم دون تمييز لأحدهما عن الآخر، مثلما جاء في قوله تعالى﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه وبالوالدين إحساناً، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ﴾، فإن الإسلام اختص الأم بمزيد من العناية والرعاية، فجاء في قوله تعالى﴿ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه وهنا على وهن، وفصاله في عامين، أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير﴾. كذلك قال تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه، حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾. ففي هذه الآيات الكريمة يوصي الله سبحانه وتعالى الإنسان بوالديه، ويقرن الشكر لله بالشكر للوالدين؛ ولكنه يختص الأم بدرجة من التفضيل، فحرص على أن يذكر الإنسان بما تحملته أمه في حمله وفصاله ووضعه من عناء وألم، لا تستحق عنه إلا كل تقدير وحمد ووفاء. وقد عبر الرسول ﷺ عن هذا المعنى عندما جاءه رجل يسأله « يا رسول الله! من أحق بحسن صحابتي؟ » قال « أمك. قال « ثم من؟ » قال « أمك » قال « ثم من؟ » قال « أمك ». قال

« ثم من؟ » قال « أبوك!! ». هذا فضلاً عن قوله عليه الصلاة والسلام « الجنة تحت أقدام الأمهات ».

وإذا كان هذا هو وضع الأم في ظل الإسلام، فإننا لا ندهش اذا سمعنا في التاريخ عن أمهات مسلمات نجحن نجاحاً منقطع النظير في صنع الرجال وتنشئة الأبناء. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر عبد الملك بن مروان وأمه عائشة بنت المغيرة بن أبي العاص بن أبي أمية، وأبا حفص عمر ابن عبد العزيز وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، وعبد الرحمن الناصر في الأندلس الذي قامت أمه على تربيته وهو طفل يتيم حتى خلقت منه أعظم شخصية تفخر بها دولة المسلمين في الأندلس... وقبل هؤلاء وبعدهم كثيرون.

أما المرأة كزوجة فقد أبرز الإسلام دورها كشريك للرجل في حياته، فجعلها موضع احترام الزوج وتكريمه، وجعل بينهما رباطاً متيناً من المودة والرحمة ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾. ولا أدل على حرص الاسلام على حقوق الزوجة ومكانتها من قوله تعالى ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ وهذا المعنى هو الذي عبر عنه النبي الكريم ﷺ في حديثه الشريف « ألا إن لكم على نسائكم حقاً ولنسائكم عليكم حقاً ». وإذا كان الإسلام قد جعل الطلاق دواء لبعض الأوضاع المتأزمة وعلاجاً لبعض الحالات المستعصية، فإنه في الوقت نفسه حرص على أن يشيع جواً من الاطمئنان والاستقرار والأمان، فقيد الطلاق بقيود شديدة حتى جعل منه أبغض الحلال إلى الله، بحيث لا يطبق إلا بعد استنفاد كافة محاولات التوفيق والإصلاح بين الزوجين ﴿وإن خفتم شقاق بينهما، فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً

خبيراً﴾. فإذا تعذر التوفيق، وغدا الطلاق ضرورة، فإن الإسلام أمر بأن يتم الطلاق بإحسان ومعروف، ودون تعنت أو أذى ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ ﴿فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف﴾. وعلى المسلم في هذه الحالة إعطاء زوجته كافة مستحقاتها، وعدم التطلع إلى شيء من مالها ﴿فعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً. وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج، وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾. فإذا حدث وتراضى الزوجان مرة أخرى بعد وقوع الطلاق، فإن الاسلام أمر أهل الزوجة بعدم الممانعة في عودتها إلى زوجها، لأن ذلك أزكى وأطهر﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف. ذلك يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر؛ ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾. . . ﴿فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾.

كذلك ينبغي أن نشير إلى أن مبدأ تعدد الزوجات في الإسلام لا ينبغي أن ينظر إليه نظرة سطحية على أنه يتعارض مع مكانة المرأة كزوجة، إذ علينا أن نتدبر الملابسات والأسباب التي أملت هذا التعدد، والقيود والشروط التي وضعت عليه، بحيث تحد من تطبيقه. فحركة الجهاد الواسعة في صدر الاسلام، وما ترتب عليها من استشهاد كثيرين من الرجال من ناحية، ومزيد من القوة للمحافظة على كيان الدولة الجديدة من ناحية أخرى. . . كل ذلك تطلب مزيداً من الانجاب. هذا فضلاً عن صعوبة تحديد زوجة واحدة للرجل في مجتمع كان للرجل أن يجمع في عصمته ما يشاء من الزوجات دون حساب. وقد حدث عميرة الأسري فقال «اني اسلمت وعندي ثمان

نسوة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال اختر منهن أربعاً ». فبصرف النظر عما في مبدأ تعدد الزوجات من علاج لبعض الحالات التي يشتهي فيها الرجل امرأة أخرى غير زوجته حتى لا يعاشرها في الحرام، فإن هذا المبدأ هو العلاج الرئيسي في حالات خاصة لانقاذ كيان الأسرة وشرفها؛ وخاصة عندما تعجز المرأة عن تحقيق رسالتها والنهوض بمهامها كزوجة ـ مثلما يحدث في حالات العقم أو الأمراض المستعصية ـ ويرى الزوج الاحتفاظ بها وفاء لها وصيانة لعرضها. وحسب الإسلام أنه وضع شرطاً قاسياً في حالة اتخاذ أكثر من زوجة، هو العدل بينهن ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾؛ والعدل في هذه الحالة أمر عسير ليس بالسهل، ولا يمكن لكل انسان تحقيقه، وفي هذا تحديد مطلق لاستخدام هذا الحق.

أما موقف الإسلام من المرأة كأخت أو ابنة فهو موقف كريم، أقل ما يوصف به أنه غير من النظرة الخاطئة التي نظر بها السابقون إليهما. وحسب الإسلام أنه نهى عن وأد البنات، وطالب بحسن معاملة الابنة والأخت، والمساواة بين البنات والبنين في المعاملة. روي عن الرسول ﷺ أنه قال « ساووا بين أولادكم في العطية، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء ».. وروي عنه أيضاً قوله « من كان له ثلاث أخوات أو بنتان أو أختان فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن، فله الجنة ». وقوله « من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة . . . ».

وفي جميع الحالات ـ سواء كانت المرأة أماً أو زوجاً أو أختاً أو ابنة ـ فإن الاسلام كفل لها حقها كاملاً في الميراث، وقرر لها نصيباً ثابتاً مقرراً في كل حالة، بحيث لا تحرم ولا تغبن، ولا تخضع حقوقها للمساومة والإجحاف. قال تعالى ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾. ولعله من

الواضح أن استخدام لفظي « النساء » و « الأقربون» انما قصد به التعميم بحيث يشمل المستحقات في الإرث على اختلاف درجات قربتهم من المتوفى صاحب التركة. وقد جاء في سورة النساء تحديد صريح لنسبة توزيع الإرث بين الورثة ـ ذكوراً كانوا أو إناثاً ـ مما حقق للمرأة وضعاً لم تحظ به من قبل.

وفي ظل هذه الضمانات التي كفلت للمرأة العربية وضعاً جديداً آمناً في مجتمع يعترف بحقها في حياة حرة كريمة، كان من الطبيعي أن تسهم المرأة في صدر الإسلام إسهاماً جاداً نافعاً في مختلف جوانب الحياة العامة. وكان أن عانت المرأة المسلمة ما عاناه الرجال من أذى واضطهاد وهجرة في صدر الإسلام، حتى إذا ما أذن الله للمسلمين بالقتال والدفاع عن النفس... نجد المرأة المسلمة تشارك الرجل في ساحة الوغى. ويذكر التاريخ أسماء نساء خرجن صحبة رسول الله ﷺ في غزواته يداوين المرضى ويأسون الجرحى ويسقين الماء، منهن أمية بنت قيس الغفارية وأم سنان الأسلمية، وحمنة بنت جحش، وأم أيمن حاضنة الرسول ﷺ، وكعيبة بنت سعد الأسلمية... وغيرهن. أما نسيبة بنت كعب المازنية فقد أبلت بلاء حسناً يوم أحد، فخرجت تساعد الجرحى وتسقي الظماء حتى إذا حلت الهزيمة بالمسلمين وولوا مدبرين، وقفت في قلة من الرجال تذود عن رسول الله ﷺ وتفتديه بنفسها حتى أصيبت بثلاثة عشر جرحاً. وهذه خولة بنت الأزور التي سجلت صفحة شرف وفخار في مقاتلة الروم، الأمر الذي استثار إعجاب خالد بن الوليد وتقديره. وما زالت أخبارها حية تحكي عن بلائها في موقعتي أجنادين واليرموك، فضلاً عن اشتراكها في فتح مصر. وقد حدث في موقعة صحورا أن وقعت جماعة من نساء العرب أسيرات في قبضة الروم، وكانت خولة بن الأزور فيهن، فلم ترض بالاستسلام واستثارت زميلاتها، وهابت بهن ألا يرضخن للأمر الواقع. ولما كن مجردات من السلاح، فقد صاحت فيهن: خذن أعمدة الخيام وأوتاد الأطناب، ونحمل على هؤلاء اللئام،

فلعل الله ينصرناعليهم .وهكذا بدأت خولة الهجوم ومن خلفها بقية النساء، فحملن على الروم حملة مكنتهن من تحرير أنفسهن، وانطلقن يرددن :

نحن بنات تبَّع وحمير وضربنا في القوم ليس ينكر
لأننا في الحرب نار تسعر اليوم تسقون العذاب الأكبر

وهذه الأمثلة قليل من كثير؛ إذ ترددت في مصادر التاريخ الإسلامي أسماء كثيرات من النساء اللائي وقفن جنباً إلى جنب مع الرجال في ساحة الوغى ، أمثال صفية بنت عبد المطلب، وأسماء بنت أبي بكر، وجويرية بنت أبي سفيان، وغزالة الحرورية، وليلى بنت طريف. . . وغيرهن كثير.

وفي ظل الإسلام شاركت المرأة في السياسة وشؤون الحكم. ففي الخلافات السياسية التي ثارت حول مسألة الخلافة عقب وفاة الرسول ﷺ ظهر صوت المرأة المسلمة واضحاً عالياً، بحيث صار له أثره في موقف الرجال. ولعلنا لسنا بحاجة الى الدخول في التفصيلات الخاصة بموقف فاطمة الزهراء عليها السلام من خلافة أبي بكر رضي الله عنه؛ وموقف أم المؤمنين عائشة من عثمان وعلي ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، ثم موقف نائلة بنت الفرافصة ـ زوج عثمان بن عفان رضي الله عنه ـ في استثارة معاوية وأهل الشام ضد علي رضي الله عنه. أما عن جانب علي ـ رضي الله عنه ـ وشيعته، فقد انضمت إليه مجموعة من شهيرات النساء، مثل بكارة الهلالية، وسودة ابنة عمارة وهند بنت يزيد الأنصارية. ويقال انه وجد بالكوفة بيتان لأمرأتين كان يجتمع فيهما زعماء الشيعة ليتباحثوا ويخططوا. أما الأولى فكانت هند بنت المتكلفة الناعطية، وأما الثانية فكانت ليلى بنت قمامة المدنية، وكلتاهما لم تدخر مالاً ولا جهداً في تنظيم الدعوة للتشيع وتدعيمها. وبين ثنايا الخلاف بين علي ومعاوية، ظهر الخوارج كفرقة لها آراؤها وسياستها التي استقلت بنفسها لتناهض كلاً من الطرفين.

ويسترعي نظرنا في نشاط الخوارج ضخامة دور المرأة في توجيه الأمور ـ بل أحياناً في توجيه الرجال ـ ونخص بالذكر الدور الذي لعبته أم حكيم زوج الزعيم الخارجي قطري بن الفجاءة، وكانت ذات عقل ماكر ورأي نافذ وكلمة مسموعة. ومثلها غزالة الحرورية زوج زعيم الخوارج شبيب بن يزيد، وكانت ذات بطش وجسارة، وتأثير على الرجال بشخصيتها القوية، حتى انها كانت تقود الجيوش، فلا يخشى الحجاج بن يوسف إلا سطوتها.

وفي زمن ازدهار الحضارة العربية الاسلامية وعظمة الدولة العباسية، نسمع عن الخيزران زوج الخليفة المهدي وأم الهادي والرشيد، وهي التي لعبت دوراً بارزاً، لا في التأثير على زوجها وولديها وتوجيههم فحسب، بل في التأثير أيضاً على اتجاهات الدولة السياسية في الداخل والخارج. وقد تردد في المصادر المعاصرة أن أصحاب الحاجات والمصالح كانوا يتسابقون الى بابها فتقضي حوائجهم، بل كان الأمراء والشعراء يقصدونها ويحرصون على حضور مجلسها للإفادة من نفوذها. وقد استطاعت الخيزران أن تؤثر على زوجها المهدي ليعفو عن بني أمية ويرد إليهم أملاكهم. ومهما يقال من أن ابنها الهادي حاول بعد أن ولي الخلافة أن يحد من نفوذها ويحول دون تدخلها في شؤون الدولة، فإن مكانة الخيزران واسمها ظلا يترددان في أرجاء الدولة. أما زبيدة بنت جعفر ـ حفيدة الخليفة المنصور العباسي وزوج الخليفة الرشيد وأم الخليفة المأمون ـ فحسبها أن يقال فيها إنها كانت حفيدة خليفة وزوج خليفة وأم خليفة، في وقت كانت الخلافة الاسلامية أعظم قوة روحية وسياسية عرفها العالم المعاصر. وقد حظيت بمكانة كبيرة عند زوجها الرشيد جعلت لها مكانة مسموعة في كثير من الأمور، وأخبار حجها متواترة في المصادر، تشير إلى ما بذلته من أموال وما أقامته من منشآت للحجاج في طريق مكة، وخاصة عين الماء التي أمرت بحفرها لآل مكة وحجاج بيت الله الحرام. ويعتبر هذا العمل الكبير معجزة هندسية استنفدت كثيراً من المال

والجهد، فأظهرت زبيدة اصراراً كبيراً على انجاز هذا المشروع رغم العقبات التي اعترضت تنفيذه، حتى انها قالت لخازن أموالها « اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً ».

أما قطر الندى زوج الخليفة المعتضد العباسي، فقد أحسنت كفالة ابنها وساست أمور الدولة بحكمة عندما آلت إليه الخلافة وهو صبي في الثالثة عشرة من عمره، فسيرت الجيوش لرد الأعداء واخضاع الفتن، وعالجت الأزمة الاقتصادية في حكمة ومهارة، وتصدرت مجالس القضاء للنظر في المظالم وإقرار العدالة، واستقبلت السفراء والوفود، وجمعت في مجلسها الشعراء والعلماء . . .

وفي الأندلس يذكر التاريخ اسم الزهراء جارية الخليفة عبد الرحمن الناصر، وكان لها أثر كبير في سياسته الإصلاحية، وفي النهضة الثقافية والاجتماعية التي عمت الأندلس في عصره. وقد وصفت النساء في عهد الحكم الثاني بحبهن للعلم والدرس، حتى ان قصر الخليفة كان يضم من نظمن الشعر واشتغلن بالكتابة والانشاء ونسخ الكتب والعناية بالعلوم.

أما في ميدان الأدب والعلم، فقد كان للمرأة العربية دور ملحوظ بارز زمن نشأة الدولة وازدهارها. والمعروف عن أمهات المؤمنين أنهن أسهمن في نشر الدين القائم على العلم، فكن يُستفتين في كثير من المسائل المتعلقة بأمور الدين، وصارت بيوتهن مدارس لرواية الحديث، قصدها الرواة والعلماء من كل صوب لأخذ الحديث عنهن، ويروى عن الرسول ﷺ أنه أشار إلى عائشة رضي الله عنها وقال: خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء. وقد خصص محمد بن سعد في طبقاته الكبرى فصلاً لراويات الحديث من النساء، عدد فيه أكثر من سبعمائة امرأة روين الحديث عن الرسول ﷺ وعن الثقات من صحابته؛ وعن هؤلاء النسوة من المؤمنات

روى أئمة الدين وعلماء المسلمين. بل حسبنا أن نشير إلى أن عليّ بن أبي طالب ـ وهو الإمام الحجة ـ تلقى بعض الحديث على ميمونة بنت سعد التي كانت تقوم على خدمة الرسول ﷺ.

وكان أن برزت المرأة المسلمة في مجال الأدب ـ شعراً ونثراً ـ، فظهرت كثيرات ممن نظمن الشعر وتذوقنه، بل نقدنه. وممن اشتهرن في هذا الميدان في العصر الأموي « عقيلتا قريش »، وهما سكينة بنت الحسين رضي الله عنهما، وعائشة بنت طلحة الصحابي، فضلاً عن زوجة عبد الملك بن مروان، والمتصوفة الشهيرة أم الخير رابعة العدوية. والمفروض في الناقد أن يكون أكثر مقدرة وأعلى كعباً من صانع الشيء، إذ لا مبرر لأن ينقد الإنسان شيئاً يعجز عن الاتيان بمثله. وقد لقبت السيدة سكينة بنت الحسين ـ رضي الله عنها ـ بسيدة الناقدين، وكان دارها ملتقى الأدباء والشعراء، ولديها حاسة شعرية مرهفة مكنتها من تحليل الشعر ونقده وابراز محاسنه، واكتشاف جوانب الضعف فيه، دخل قصرها الشعراء، يحتكمون إليها، ويعرضون ما أنتجته قرائحهم عليها، ويرتضون حكمها وكلمتها. ويقال إنه اجتمع إليها في وقت واحد جرير والفرزدق وكثير وجميل ونُصيب، فنقدت شعر كل منهم، وعددتما له وما عليه. وكانت حاستها في الغناء مرهفة ـ لا تقل عن حاستها في الشعر ـ فأحاطت بمدارس الغناء ومذاهبه وضروب الإيقاع، واحتكم إليها المغنون مثلما احتكم اليها الشعراء. ومثلها كانت عائشة بنت طلحة، إذ نبغت في نقد الشعر والغناء، ولذا اجتمع لديها الشعراء والمغنون، فضلاً عن المفكرين والأدباء ونحوهم، فتناقش كل منهم في فنه مناقشة الخبير المتفهم الذي أحاط بدقائق الأمور علماً. أما عمرة الجُمحية ـ من سراة بني جُمح ـ فكانت تقيم في دارها شبه ندوة يلتقي فيها الشعراء ينشدون الشعر ويروونه على مسمع منها، فتوازن بينهم جميعاً على أسس قويمة، وتقومهم بمعايير دقيقة. وهذه الأمثلة التي ذكرها أبو الفرج الأصفهاني.

في كتابه الأغاني قليل من كثير؛ ويمكن أن نضيف الى القائمة أسماء وعلية ابنتي المهدي واختي الرشيد، وحفصة بنت الحاج الركونية من شريفات غرناطة، وولادة بنت الخليفة المستكفي الأموي بالأندلس. ويدفعنا هذا الاسم الأخير إلى الإشارة إلى أن دور المرأة العربية في النشاط الأدبي لم يكن في المغرب والأندلس أقل منه في المشرق. من ذلك أنه اشتهرت في بلاط الحكم بن الناصر في قرطبة إحدى نسائه ـ واسمها لبنى ـ عرفت بأسلوبها البليغ وخطها الجميل، فكانت تكتب رسائل الخليفة وتصوغ انشاءها بنفسها. والى جانب لبنى وجدت فاطمة ذات الشعر الجزل والنثر البليغ السلس، وكانت لها مكتبة ضخمة عامرة بشتى النفائس والمخطوطات. أما مريم فقد اشتهرت بنشاطها في تعليم بنات سادات أشبيلية. وهذه الأمثلة قليل من كثير.

ولئن كانت المرأة العربية في ظل الحضارة الاسلامية قد نظمت الشعر وروته ونقدته وأسهمت بسهم وافر في نهضة الأدب العربي، إلا أن الملاحظ هو أن نشاطها ظل يتحرك داخل إطار من الاعتدال والعفة والشرف، بعيداً كل البعد عن التبذل في الغزل ووصف مجالس الشراب والاسراف في الهجاء أو المديح. فإذا وجدنا خروجاً في الحياة العامة والخاصة عن هذا الإطار، فإننا نلمس هذا الخروج في مرحلة متأخرة صادراً عن غير العربيات من العناصر الأخرى. والحق إن الإسلام أحاط المرأة بنطاق من العذرية والعفة، ونهاها عن تمويه خلقها وتوصيل شعرها وكشف صدرها والتبرج في ثيابها، وابداء زينتها إلا ما ظهر منها. هذا في الوقت الذي أباح لها أن تتزين لزوجها، وترك لها الحرية كاملة في أن تبدي زينتها لبعلها، فتتطيب وتختضب وتكتحل وتلبس من الثياب أجملها وأرقها.

ثم إن نشاط المرأة في ظل الحضارة العربية الاسلامية لم يقتصر على ميادين الحكم والسياسة والحرب والأدب، وإنما أسهمت المرأة في مختلف

جوانب النشاط الحضاري، واشتغلت بشتى أنواع وألوان الفنون. وقد حظي علم الطب بالذات باهتمام كثيرات من نساء المسلمين، واشتهرت منهن في المدن الكبرى ـ مثل دمشق والقاهرة وبغداد وقرطبة ـ كثيرات ممن مارسن مختلف فروع الطب، وخاصة طب النساء وجبر العظام وطب العيون. ونذكر منهن على سبيل المثال أخت الحفيد بن زهر الأندلسي وابنتها، وقد اشتهرتا في مداواة أمراض النساء. وكان المنصور بن أبي عامر لا يثق إلا فيهما في علاج نسائه وأهل بيته. أما زينب ـ طبيبة بني أود ـ فقد برعت في جراحة العيون.

وفي الحياة الاجتماعية الصاخبة التي عرفتها قصور الخلفاء العباسيين، ظهر للمرأة دور كبير، وخاصة في مجالس الرقص والغناء. وقد تفننت النساء داخل القصور في اختيار أزيائهن الثمينة ذات الألوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب وبالجواهر، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدرر والياقوت والأحجار الكريمة، مع التزين بالقلائد والأكاليل والتيجان والخلاخل الثمينة. وكان للرقص نصيب كبير في حفلات الخلفاء والأمراء، فتتزين الراقصات بالثياب المزركشة ويحملن الزهور والرياحين. وربما أقيم الحفل في الحريم فتدعو نساء الطبقة الراقية الجواري المغنيات والراقصات إلى بيوتهن لإحياء حفلات غنائية راقصة. واشتهرت في العصر العباسي بعض العازفات على الآلات الموسيقية، مثل شاجية جارية عبد الله بن طاهر، وعبيدة الطنبورية. على أنه يلاحظ دائماً أن المرأة العربية ظلت بعيدة ما أمكن عن احتراف الرقص والغناء، وأنها أبت أن تنزل إلى مستوى الجواري ـ من غير العربيات وتبذلهن ـ معتزة بشرفها، فخورة بعفتها.

ثم كان أن دخلت الحضارة العربية الإسلامية، دوراً جديداً في العصر العباسي الثاني وحتى نهاية العصور الوسطى. ذلك أن الأمر لم يقف عندئذ عند حد ما أخذ يبدو على هذه الحضارة من تدهور تدريجي في بعض

الجوانب، وإنما جاء ذلك أيضاً مصحوباً بغلبة عناصر أخرى غير عربية، بسطت سيطرتها السياسية على قلب الدولة الإسلامية، وتطرقت إلى صمم المجتمع باعداد كبيرة، مما جعلها تترك بصماتها واضحة في الحياة الاجتماعية. وفي هذا التغيير كان للمرأة دور كبير يمكن أن نتتبع خيوطه الرئيسية على الطريق بين بغداد والقاهرة. وإذا كان العنصر التركي قد خلف بصمات واضحة في العراق وبغداد في العصر العباسي الثاني، فإن سقوط العراق بأكمله في قبضة التتار عند منتصف القرن الثالث عشر للميلاد، وانتقال الخلافة العباسية الى مصر التي شهدت في ذلك الدور سقوط الدولة الأيوبية وقيام دولة المماليك الأولى ـ التي أطلق عليها اسم دولة الترك أوالأتراك ـ؛ كل ذلك جعل القاهرة في أواخر العصور الوسطى ـ بين منتصف القرن الثالث عشر ونهاية الخامس عشر للميلاد ـ قلب العالم الاسلامي النابض، وأكبر مركز للاشعاع الحضاري والفكري. وهكذا فإن علينا الانتقال من بغداد إلى القاهرة ـ حيث تركز النشاط الحربي والسياسي والحضاري والاقتصادي ـ للوقوف على دور المرأة في المجتمع أواخر العصور الوسطى.

وأول ما يسترعي الانتباه عند دراسة دور المرأة في المصادر المعاصرة في ذلك الدور هو تدهور مكانتها الاجتماعية بسبب كثرة الجواري الروميات والتركيات والفارسيات، وشيوع التسري، مما أدى بالمرأة الى التبذل، حتى صارت أقرب إلى مجرد سلعة، ليس لها من أسباب العفة والكرامة سياج يحميها، مثلما كان الحال في صدر الإسلام. وهكذا انتكس وضع المرأة في العالم العربي الاسلامي في أواخر العصور الوسطى، وتبدلت النظرة اليها تدريجياً حتى غدت مفعمة بالاستخفاف والاستهجان في العصر العباسي الثاني. وها هو أبو العلاء المعري يردد:

ألا إن النساء حبال غيّ بهن يضيع الشرف التليد

أما أبو بكر الخوارزمي، فقد كتب إلى رئيس بهراه يعزيه في ابنته، فقال «لولا ما ذكرته من سترها، ووقفت عليه من غرائب أمرها، لكنت إلى التهنئة أقرب من التعزية، فإن ستر العورات من الحسنات، ودفن البنات من المكرمات. . .».

وفي وسط تلك الموجة من التسيب التي أصابت المجتمع الاسلامي في أواخر العصور الوسطى، نجد المرأة وقد أفرطت في العناية بنفسها وبجسمها وزينتها. من ذلك أنها دأبت على أن تأخذ شعر وجهها وجسدها بالتحفيف وشعر حواجبها بالمساواة والزينة. وقد استرعى نظر الرحالة تافو ذلك العدد الكبير من العبيد السود الذين تتراوح أعمارهم بين العاشرة والثانية عشرة، ويسيرون في شوارع القاهرة صائحين، فلما استفسر عن حقيقة أمرهم، قيل له إنهم يقومون بتحفيف النساء اللائي لا يرغبن في إتمام هذه العملية في الحمامات العامة. أما الفقيه المعاصر ابن الحاج فقد أنكر على معاصريه من الرجال أن الواحد منهم يترك امرأته للمزين يحففها، ويباشر بيديه خديها وشفتيها.

وتفننت المرأة في ذلك العصر في استكمال زينتها، فلم تقتصر على تخضيب يديها بالحناء، بل اعتادت أيضاً طلاء أظافرها بطلاء أحمر استرعى نظر بعض الرحالة الغربيين. هذا خلاف الوشم الذي اعتادت كثيرات من النساء أن يزين به أجزاء مختلفة من أبدانهن. فإذا أرادت الواحدة منهن الخروج الى الطريق العام، ارتدت أفخر ثيابها وتزينت وتعطرت ولبست من الحلي كل ما تقدر عليه. ومن هذه الحلي القلائد المصنوعة من العنبر والتي سميت العنبرية، والأطواق المرصعة بالجواهر الثمينة، وفي اليدين الأساور المحلاة بالجواهر، وعلى الرأس العصائب المزخرفة بالذهب واللؤلؤ. هذا عدا الخلاخيل التي توضع فوق السراويل حتى تظهر للعيان، «وقد تضرب برجلها في الغالب فيسمع له حس».

وقد تمتعت المرأة في ذلك الدور بمكانة كبيرة في المجتمع، سواء في ذلك طبقة الحكام من الترك والمماليك، أم سائر فئات وطبقات الشعب. فالمماليك نظروا إلى نسائهم نظرة تفيض بالاجلال والتقدير وخصصوا لهن الألقاب - مثل خوند وخاتون -، كما أضفوا عليهن في مكاتباتهم مختلف عبارات الاحترام والتبجيل، مثلما يبدو بوضوح في مكاتبات السلاطين لبناتهم وزوجاتهم وأخواتهم. ولم يضن السلاطين على نسائهم بالمال والمتاع، حتى اننا «لو أردنا وصف ملبوس كل منهن وتجمل بيوتهن لاحتجنا الى عدة مجلدات». وحسبنا أن إحداهن توفيت، فلما حصرت ثروتها بلغت نيفاً وستمائة ألف دينار. أما ابنة السلطان الناصر محمد بن قلاون، فقد خلفت ثروة طائلة تحدثت عنها المصادر، ومن جملة هذه الثروة قبقاب مرصع قيمته أربعون ألف درهم، أي ألفا دينار.

واعتاد بعض السلاطين أن يستصحبوا حريمهم في نزهاتهم الخلوية، وعندئذ يخرج حريم السلطان على الخيول في محفات منشاة بالحرير الملون، ويقود خيولهن بعض كبار الأمراء، ويتبعهن أحمال عديدة من المحابر المغشاة بالحرير، ويحيط بهن سائر الأمراء والمماليك والخدام. فإذا خرجت زوجة السلطان أو أمه للحج، فإنه يجهزها تجهيزاً عظيماً، فتخرج في برج كبير، وعلى محفتها العصائب السلطانية، والطبول تدق معها، ويتبعها «قطار» من الجمال المحملة بكل أصناف الكماليات؛ في حين يأمر السلطان عدداً كبيراً من الأمراء بمصاحبتها في الطريق. وعند عودتها بعد قضاء شعائر الحج يخرج السلطان لاستقبالها، ويحتفل بقدومها احتفالاً عظيماً، في حين يسرع الأمراء الى تقديم الهدايا الثمينة والتقادم الفاخرة إليها. وإذا سمع السلطان بمرض إحدى زوجاته فإنه يعودها مراراً؛ أما إذا وجد حالتها تستدعي «تغيير الجو»، فإنه يسمح لها بالنزول إلى بولاق حتى تتمتع برؤية النيل «ويذهب عنها الوخم» وعندما يتم شفاؤها يحتفل بذلك احتفالاً عظيماً، فيتردد عليها

أعيان الدولة من الأمراء والقضاة والأكابر للتهنئة، ويجتمع عند بابها أرباب الزمور والطبول والملاهي، وتعمل لها مرامي النفط والصواريخ. أما إذا توفيت إحدى زوجات السلطان أو الأمراء، فعندئذ ينزل كل الأمراء للصلاة عليها؛ ويكثر السلطان أو الأمير من توزيع الصدقات ولأموال على روح زوجته المتوفاة.

وعندما تحمل إحدى زوجات السلطان، فإنه يركز كل آماله في أن يكون المولود ذكراً «يحيي به ذكره وينشرح له صدره». فإذا تحققت أمنيته، احتفل احتفالاً كبيراً بالمولود، كما تكرم أم المولود فيعمل لها بشخاناه ودائر بيت زركش، وغير ذلك من مظاهر التكريم التي تكلفه آلاف الدنانير، مع استمرار الفرح سبعة أيام.

على أن ذلك الاحترام للمرأة لم يقتصر على نساء السلاطين والحكام، فهناك من الشواهد ما يثبت احترام عامة الناس في ذلك الدورلنسائهم. وخير شاهد على ذلك تلك الألقاب التي أطلقها العامة على نسائهم وبناتهم، مثل ست الخلق، وست الحكام، وست الناس، وست القضاة، وست الكل... وذلك من باب «الفخر والتزكية والثناء والتعظيم». وإذا خرجت إحدى النساء إلى الطريق، وكان زوجها مقتدراً، فإنه يحضر لها حماراً يقوده مكاري، ويتبعها خادم. ورغم قلة الأشارات الى النساء وندرتها في المصادر المعاصرة، فإننا نجد كثيراً منها يعبر عن الثناء والتقدير. فالسخاوي يصف إحدى النساء في القرن التاسع الهجري بأنها «ذات رياسة وقناعة واتقان»؛ ويحكى أنه عند موتها شيعت «في مشهد جميل». والشعراني في القرن العاشر الهجري ـ وهو من رجال الدين المحافظين ـ لا يتمالك شعوره نحو زوجته فيثني عليها ثناء فياضاً.

على أنه من المبالغة أن نتصور المجتمع الاسلامي في أواخر العصور

الوسطى وقد قدر المرأة على طول الخط، وأحلها المكانة اللائقة بها في المجتمع بوصفها شريكة الرجل وساعده الأيمن في الحياة. فإذا رأينا بعض الاشارات والعبارات التي تدل على تقدير المعاصرين للمرأة، فإن هناك في المصادر نفسها ما يفهم منه أن المرأة في حالات عديدة ظلت « محل الازدراء والاستخفاف ». ومن المآخذ التي أخذها عامة الناس على القضاة في ذلك الدور أنه « إذا تحاكم إليه رجل وامرأته نصر المرأة» ـ وكأن المفروض أن ينصر الرجل، ظالماً أو مظلوماً ـ مما جعلهم يثورون على القاضي ويضربونه بالنعال وينهبون بيته. ولم يتورع بعض سلاطين المماليك عن ضرب امرأة بين يديه، وتشهيرها على حمارة في الطريق العام، وفي عنقها زنجير. كذلك حدث في الفتنة بين منطاش والظاهر برقوق سنة ٧٩٢ هـ، إذ أمر الأمير منطاش بالقبض على أخوات الملك الظاهر، وأخذهن حاسرات، ومعهن جواريهن يسحبن في الشوارع، فاختلط عويلهن ببكاء من شاهدهن من الناس.

وإذا كانت المرأة لم تصل في العصور الوسطى الى تلك الدرجة من التقدير التي تحققت لها في العصور الحديثة، فإن جزءاً كبيراً من السبب في ذلك يرجع الى الفكرة السائدة عندئذ، وهي أن الله خلق المرأة للمتعة والاستغلال ليس إلا. وظهرت هذه الفكرة بوضوح في شغف الناس باقتناء الجواري الحسان، ودفع الأموال الطائلة في شرائهن، حتى ان السلطان الناصر محمد بن قلاون تزوج بأربع، في حين بلغ عدد حظاياه وجواريه أكثر من ألف ومائتين. وحاكى الأمراء وعامة الأهالي الحكام والسلاطين في الاكثار من شراء الجواري، كل حسب سعته. وقد عرف المجتمع الاسلامي في ذلك العصر نوعين من الجواري: البيض والسود؛ وهناك من فضل السود على البيض. وتوقفت قيمة الجارية ومنزلتها عند صاحبها على ما فيها من مميزات، كحسن الطلعة أو جمال الصوت، أو غير هذا وذاك من المؤهلات والمبررات. أما أسواق الرقيق التي انتشرت في تلك العصور،

فكانت تباع فيها النساء «كما تباع المواشي»؛ ولكل سوق دلال يجيد عرض البضاعة والترويج لها، واظهار محاسن الجارية ذات الوجه الجميل أو الصوت العذب، أو غير هذاوذاك من ضروب الفتنة والاغراء وكثيراً ما تزوج السيد جاريته ـ الى جانب زوجته الحرة ـ وفي هذه الحالة اشترط الفقهاء ضرورة عتق الجارية قبل العقد عليها. ويتوافر في المصادر المعاصرة أسماء كثيرات من الجواري، قدر لهن أن يلعبن أدواراً هامة في قصور الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء.

وجرت العادة أنه إذا دخل السلطان أو الأمير الحمام، صحبته بعض الجواري لخدمته في الحمام. وفيما عدا اللذة الجنسية، اقتنى السلاطين والأمراء الجواري للغناء والطرب؛ حتى أصبح من الأشياء المألوفة أن يكون لكل خليفة أو سلطان أو أمير جوقة مغان كاملة من الجواري.

ولكن على الرغم مما ورد في المصادر المعاصرة عن المكانة السامية التي تمتعت بها بعض الجواري عند سادتهن، الا أن هناك إشارات عديدة في هذه المصادر إلى ما تعرضت له الجواري أحياناً من أذى وامتهان نتيجة لوضعهن الاجتماعي واعتبارهن سلعة، لصاحبها مطلق الحق في التصرف فيها. وحسبنا ما جاء في قصة مريم الزنارية ـ من قصص ألف ليلة ـ عندما عادت مريم الى أمها، فسألتها عن حالها، وهل هي بكر أم لا، فردت الفتاة «يا أمي، بعد أن يباع الإنسان في بلاد المسلمين من تاجر الى تاجر يصير محكوماً عليه، فكيف أبقى بنتاً بكراً؟ إن التاجر الذي اشتراني هددني بالضرب، وأكرهني وأزال بكارتي، ثم باعني لآخر...». هذا الى أن بعض السادة أكثروا أحياناً من إيذاء جواريهم، حتى حكي عن بعضهم أنه كان إذا ضرب إحدى جواريه، فإن ضربه لها يتجاوز الخمسمائة عصاة.

هذا، ويلاحظ أن الجواري عشن في قصور الحكام والأمراء جزءاً

أساسياً من الحريم، فطبق عليهن من قواعد العزلة والحجاب ما كان يطبق تماماً على بقية حريم الخليفة أو السلطان أو الأمير. والفئة الوحيدة التي سمح لأفرادها غشيان الحريم هي فئة الطواشية والخصيان، بحكم ما لهم من وضع اجتماعي خاص.

أما عن نصيب المرأة في الحياة العامة في المجتمع العربي الإسلامي أواخر العصور الوسطى فهو بلا شك نصيب كبير يسترعي الانتباه. ذلك أنه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة في ذلك العصر، فإن المرأة أسهمت بنصيب وافر في الحياة العامة. وحسبنا أن السخاوي أفرد جزءاً كاملاً من كتابه « الضوء اللامع » ذكر فيه ما يزيد عن الألف ترجمة، كلها لنساء عشن في القرن التاسع الهجري، ولمعظمهن نصيب كبير في الحياة العامة في ذلك القرن.

من ذلك ما يتردد في بعض المصادر المعاصرة من أن بعض الحكام ـ كالسلطان إينال سلطان دولة المماليك في مصر والشام ـ استسلموا لزوجاتهم، حتى غدت الواحدة منهن على جانب كبير « من نفوذ الكلمة ووفور الحرمة في الدولة، وطواعية السلطان لأوامرها ». وفي هذه الحالة يغدو الحاكم « لا اختيار له معها ». وقد وصف المؤرخ ابن تغري بردى خوند زينب ـ زوجة السلطان إينال ـ بأنها « صار لها نصيب وافر مع السلطان في كل هدية ورشوة ». كما وصفها المؤرخ ابن إياس بأنها « صارت تدبر أمور المملكة من ولاية وعزل ». ومثل هذه الأوصاف نجد لها شبيهاً لبعض نساء العصر.

وهناك أدلة واقعية كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام في شؤون الحكم، ومشاركتهن في توجيه سياسة الدول الإسلامية أواخر العصور الوسطى. ومن هذه الأمثلة شجرة الدر التي وصفها المؤرخون بأنها كانت « صعبة الخلق

قوية البأس »؛ والتي استطاعت أن تنقذ البلاد وتدبر شؤونها في فترة عصيبة من أحرج فترات التاريخ المصري، فضلاً عن أنها تولت منصب السلطنة، وقضت فيه ثمانين يوماً برهنت طوالها على كياسة فائقة وذكاء وافر. وقد تكررت في عصر دولة سلاطين المماليك ظاهرة تدخل نساء السلاطين والأمراء في الإصلاح بين الأمراء، مثلما حدث سنة ٦٧٦ هـ عندما شب خلاف بين الملك السعيد وأمرائه، فبعث الملك السعيد أمه لمفاوضة الأمراء في الصلح، فأظهروا لها كل احترام، واشترطوا عليها شروطاً كثيرة التزمت لهم بها، وعادت الى ولدها لتخبره بنتيجة وساطتها.

ويروي المقريزي كيف تطرف بعض الولاة سنة ٧٣٧ هـ في مصادرة التجار وانزال المظالم بهم، فقام كثير من كبار الأمراء ليشفعوا للتجار، ولكن السلطان لم يسمع لأحدهم قولاً؛ حتى اذا ما قامت ست خدمة زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار، وعندئذ استمع السلطان لرجائها ونفذ رغبتها فوراً. وكثيراً ما نصادف في المصادر المعاصرة أن زوجة أحد الحكام أو جاريته تسببت في إلغاء مكس من المكوس، مثلما ذكر ابن حجر عن طغاي زوج الناصر محمد « وبسببها أبطل الناصر عن مكة المكس الذي يؤخذ على القمح » وعندما أدرك المعاصرون سلطة النساء ونفوذهن، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم. فإذا تعذر على تاجر قضاء مطلب عند أهل الدولة، بحث عن الطريق الذي يوصل به شكواه الى حريم الحكام، وعندئذ تقضى حاجته فوراً. وقد حكى السخاوي عن أحد المعاصرين ـ العلم البلقيني ـ أنه توصل إلى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصه بخوند العظمى ».

ولم يقتصر نصيب المرأة في الحياة العامة على التدخل في بعض شؤون الدولة وسياستها؛ وانما شاركت في ذلك الدور الأخير من تاريخ العصور الوسطى في الحياة العلمية والدينية. ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن

اشتغلن في ذلـك العصر بالنحـو، وحفظن فيـه الشيء الكثير، كـما نـظمن الشعـر، أمـا من اشتغلن بـالفقـه والحـديث فعـددهن لا يحصى. ودأبت الكثيرات منهن على التنقـل بين مصر والشـام ـ شأن فقهـاء ذلك العصر ـ للسمـاع من كبار المحـدثين والعلماء. كـذلك اشتهـر بعضهن في الحـديث بصحيح البخاري. بل نسمع في ذلك الدور عن كثير من كبار الفقهاء الذين سمعوا من بعض المسندات الشهيرات اللائي أجزن لهم. ولم يأنف هؤلاء الفقهاء من الاعتراف بذلك، بل على العكس افتخـروا بأنهم سمعـوا عن فلانة وفلانة من المحدثات، وأن بعضهن أجزن لهم. فالفقيه الكبير القاضي ابن حجر العسقلاني يذكر أنه حصل على اجازتين، الأولى من شمس بنت ناصر الدين محمد، والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية. والسخـاوي يصف كيف تزاحم طلبة العلم في عصره على إحدى المحدثات، ويفخر بأنه ممن حملوا عنها، كما أخذ عن غيرها، كذلك ذكر السخاوي أسماء كثيـرات ممن أجزن له، مثل آمنة ابنة الشمس المتوفاة سنة ٨٦٧ هـ، وأمة الخالق ابنة الزين عبد اللطيف المتوفاة سنة ٨٣٣ هـ، ورجب ابنة الشهاب أحمد المتوفاة سنة ٨٦٩ هـ، وأم هانىء ابنة التقي محمد المتوفاة سنة ٨٨٥ هـ.

وقد حرصت كثيرات من عامة النساء عـلى الذهـاب الى مجالس العلم والدين، حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية. وكـان أن خص بعض الفقهـاء والـوعـاظ النسـاء دون الـرجـال بعلمهم، وحجتهم في ذلك أن النساءلا يعلمهن أحد من أزواجهن شيئاً، ولذلك يجب إعطاؤهـن عنايـة خاصـة حتى يعرفن أحكـام الدين ومـا عليهن من حقوق الـزوجية والجيـران. والى جانب الـوعاظ من الـرجـال ظهر عـدد كبير من الواعظات اللائي تخصصن في وعظ النساء وتعليمهن وتحفيظهن القرآن؛ وقد تردد ذكر أسماء كثيرات منهن في أواخر العصور الوسطى، مثل فاطمة بنت عباس الواعظة وعائشـة بنت ابراهيم، وحنيفـة بنت المحدث وأسـماء بنت

الفخر ابراهيم؛ وكلهن من نساء القرن الثامن الهجري.

ومع انتشار تيار التصوف في أواخر العصور الوسطى، سلكت بعض النساءهذا الطريق، فلبسن الخرق مثلما يلبسها المتصوفة من الرجال، وأطلق عليهن اسم الشيخات. ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والأربطة التي خصصت لهن، تحت رئاسة شيختهن. كذلك حرصت الشيخات على أن يلبسن الصوف لمن تتوب على أيديهن وتدخل في طريقتهن، مثلما يفعل مشايخ الصوفية من الرجال. وقد عاب الفقيه ابن الحاج على المتصوفات في عصره - في القرن التاسع الهجري - رفع أصواتهن بالذكر.

أما عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان عظيماً في أواخر العصور الوسطى. فمجالس الخلاعة بالقاهرة زخرت بالنساء الى جانب الرجال. ولاحظ بعض الأجانب الذين زاروا مصر في عصر سلاطين المماليك أن النساء يتمتعن بقسط وافر من الحرية، حتى ان بعضهن يتغيبن عن منازلهن في أوقات كثيرة من النهار، ومع ذلك قلما يتعرضون للوم أزواجهن. كذلك ذكر ابن الحاج أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق « بل الغالب أن المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه في لباسه لنفسه ». فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق فإنهن يذهبن الى الحمامات العامة، حيث يأنسن ببعض، أو يذهبن الى الاعراس، التي لا انضباط فيها على القوانين الشرعية. وكثيراً ما خرجت النساء إلى القرافات والبرك والمتنزهات، وغيرها من أماكن اللهو والفرجة، حيث ينكشف ستر الحياء، وتختلط النساء بالرجال، الأمر الذي أثار الفقهاء ورجال الدين فنادوا بمنع النساء من الخروج على ذلك الوجه. ولذلك حاول بعض الحكام منع النساء من الخروج الى الطرقات أو الذهاب الى المقابر ومواضع النزهة؛ ولكن ذلك المنع لم يستمر إلا زمناً محدوداً، يعود بعده الحال الى ما كان عليه من قبل.

هذا عن نساء المدن ونصيبهن في الحياة العامة، أما الفلاحة في الريف أو البدوية في البادية، فقد ظلت تواصل حياتها التقليدية المألوفة، وتنهض بنصيب في الحياة لا يقل عن نصيب الرجل جهداً ومشقة؛ فعليها يقع عبء جلب مياه الشرب واعداد الطعام لزوجها وأطفالها، وخبز الخبز. . . وما إلى ذلك.

أما عن ملابس المرأة، فقد اتصفت بالبساطة في أول الأمر. ومن الطبيعي أن يتنوع اللباس بتنوع الأقاليم وتباين طبيعتها ومناخها، فضلاً عن اختلاف الزي من عصر الى آخر، تبعاً لاختلاط الشعوب والعادات ومستوى المعيشة بين يسر وعسر. ولا ننسى أن كثيراً من الشعوب التي دخلت في الاسلام وغدت جزءاً من الدولة العربية الاسلامية الكبرى - كالفرس والأتراك - انما دخلوا بتراثهم وتقاليدهم وعاداتهم، وكانت لهم أشياؤهم التي تركت بصماتها واضحة في المجتمع العربي الإسلامي، وأزياء الرجال والنساء.

وكانت المرأة العربية قبل الإسلام ترتدي ثوباً بسيطاً مفتوحاً من الصدر، يتصف بالاتساع نوعاً، مما يتناسب مع البيئة الصحراوية. فلما جاء الإسلام أوصى بتحشم النساء وعدم إبداء زينتهن إلا لبعولتهن، فصارت المرأة تلبس عباءة أو ملاءة فضفاضة فوق ثوبها. ومع اتساع الدولة الإسلامية وازدياد الثراء واختلاط العربيات بأهل الشام ومصر وغيرهما من البلاد، أخذ زي المرأة يجنح نحو التعقيد والمبالغة، حتى إذا ما كان العصر العباسي ظهر الأثر الفارسي واضحاً في الحياة الاجتماعية، فاتخذت نساء الطبقات الراقية غطاء للرأس مرصعاً بالجواهر ومحلى بالذهب والأحجار الكريمة، كما اتخذن الزنانير في الوسط، والنعال المرصعة بالجواهر. أما الثياب فقد استعملن فيها أنواعاً جديدة من الأقمشة الثمينة الرقيقة وبها خيوط رفيعة من الذهب.

ويمكن تقسيم ملابس النساء في ذلك العصر - أيام ازدهار المجتمع العباسي - الى ثلاثة أقسام، يشمل القسم الأول ألبسة البدن والثاني ألبسة الرأس والثالث ألبسة القدم. أما ألبسة البدن فمنها الداخلي ومنها الخارجي، وتتصف الأولى بالقصر وعدم وجود أكمام منها، حيث انها تلبس داخل الدار وعند الخلوة، ومنها القرقر والشوذر والصدار والغلالة والبدنة. وأما الثياب الخارجية، فكان يراعى فيها حسن المنظر والفخامة، وكانت على أقسام وأنواع متعددة، منها الأثواب والقمصان، وهذه نسبت إلى البلاد التي اشتهرت بصنعها مثل الديبقية والطبرية أو إلى العهد والخليفة الذي انتشر لبس الثوب في أيامه وبين حريمه، كالرشيدية. وقد تفننت النساء - وخاصة داخل القصور - في خياطة الثياب وتطريزها حتى ان البدعة التي نراها اليوم من كتابة بعض الكلمات والعبارات على ملابس الفتيات، عرفت في تلك العصور، فكتبت بعض الأشعار والعبارات على أكمام القمصان، وعلى ذيلها، واستخدموا في ذلك الخيوط الذهبية وغيرها. قيل إن جارية لبعض الهاشميين اسمها عريب كتبت على قميصها بيتاً من الشعر نصه:

إني لأهواه مسيئاً ومحسناً وأقضي على قلبي له الذي تقضي

أما لباس الرأس فيتكون من المقابع والخمار والعصابة والبرنس، ويغلب عليها جميعاً اللون الأسود. ومن الطبيعي أن تتفاوت الملابس في قيمتها حسب مكانة المرأة ودرجة ثرائها. فثوب المرأة الغنية بلغت قيمته آلاف الدنانير حيث كان يحلى غالباً بالذهب واللؤلؤ والجواهر. كذلك كانت العصابة فوق رأسها ترصع بالدر والياقوت والأحجار الكريمة، وربما كتب عليها بعض الشعر بصفائح الذهب. أما المرأة الرقيقة الحال فكانت ترتدي الأسمال والخلقان المصنوعة من القطن أو الصوف. ومثل هذا يقال عن لباس القدم، فقد لبست المرأة الغنية النعال المرصعة بالجواهر، وربما صنع

الخف من نسيج ديبقي يطلى بالمسك والعنبر حتى يتشبع ويتجمد ويلصق بالعنبر. ومن الواضح أن مثل هذا الخف ضعيف الاحتمال مع فداحة تكاليفه، وربما تلف بعد بضعة أيام فيلقى به ليستبدل بغيره. هذا في حين قنعت عامة النساء بالنعال والخفاف العادية المصنوعة من الجلد المتعدد الألوان.

وفي أواخر العصور الوسطى تعقدت ملابس المرأة وتباينت، وساعد على ذلك عدة عوامل، أولها ازدياد نفوذ العناصر غير العربية في المجتمع، ووصول هذه العناصر الجديدة الى مستوى الارستقراطية الحاكمة في بعض أجزاء الوطن العربي؛ ولم تلبث أن غدت بحكم سيادتها قدوة لغيرها من الطبقات التي حاكتها في سلوكها ومظهرها. أما العامل الثاني فهو الثراء الذي أصابته بعض الدول في تلك المرحلة ـ نتيجة لظروف اقتصادية معينة ـ مما ترك بصماته واضحة في الحياة الاجتماعية، وخاصة وضع المرأة وزينتها وملبسها. وقد أجمع الرحالة الأوروبيون الذين زاروا مصر في أواخر العصور الوسطى ـ بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد واحيائها في القاهرة ـ على تشابه ملابس كافة نساء المدن من حيث شكلها العام. ويمكننا تصور الملابس التي اعتادت أن ترتديها المرأة في ذلك العصر بقميص واسع طويل، تصل أطرافه الى الأرض، له أكمام كبار واسعة، وفوق ذلك القميص سبلة أو إزار يغطي بدنها ويعلو كافة ملابسها. ووصفت هذه السبلة بأنها بيضاء اللون بالنسبة لجميع المسلمات؛ وهذا يخالف ما تطور إليه الوضع بعد ذلك في بعض البلاد الاسلامية، عندما أصبح من المراعى في حبرة أو تزييرة المرأة المتزوجة أن تكون سوداء اللون، ولا تلبس السبلة البيضاء سوى الآنسات.

وحرصت النساء عند خروجهن الى الطريق العام على أخفاءوجوههن بحجاب أو برقع أسود اللون تضعه المرأة بطريقة لا تمكن أحداً من رؤية وجهها، في حين تتمكن من رؤية كل ما يحيط بها. كذلك حرصت المرأة على

تغطية الرأس والشعر، واستعملن لذلك الغرض الشاش، وهي عصبة تلبسها المرأة بحيث يكون أولها عند جبينها وآخرها عند ظهرها. ويكون شكلها العام مثل سنم الجمل، فيبلغ طولها نحو ذراع وارتفاعها ربع ذراع، وأحياناً يباهى في زخرفتها بالذهب واللؤلؤ. وتردد أيضاً في المصادر المعاصرة اسم المقانع التي تضعها النساءفوق رؤوسهن، وهي مناديل قد تستعمل كذلك في تغطية الوجه. ومما يسترعي الانتباه في عصر سلاطين المماليك في مصر والشام أن النساء عمدن أحياناً الى تقليد الرجال في زي الرأس،فلبسن الطواقي وتعممن بالعمائم، حتى اضطر السلاطين الى المناداة « بأن امرأة لا تتعمم بعمامة ولا تتزيا بزي الرجال؛ ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة أيام سلبت ما عليها من الكسوة ». هذا كله عدا « الأخفاف المثمنة » التي اعتادت النساء أن يلبسنها في أقدامهن.

وقد وصفت ملابس النساء في ذلك العصر بأنها من « الأقمشة الفاخرة » ذلك أن النساء في أواخر العصور الوسطى كثيراً ما بالغن في ثيابهن سواء من ناحية الهيئة أو القيمة. وقد بلغ الأمر بهن أحياناً أن تفصل الواحدة قميصها من اثنين وتسعين ذراعاً من القماش البندقي الذي عرضه ثلاثة أذرع ونصف وبذلك تصبح مساحة قميص المرأة أكثر من ثلثمائة وعشرين ذراعاً مربعاً. أما تكاليف مثل ذلك القميص فقد تجاوزت الألف درهم، ومثله الازار الخارجي، في حين وصل ثمن خف المرأة الى ما بين مائة وخمسمائة درهم.

ويبدو أن هذا الإسراف من جانب النساء دفع أهل الدولة إلى التدخل في تحديد ملابسهن، مثلما حدث في مصر سنة ٧٥١ هـ، ٧٩٣ هـ، ٨٥٠ هـ، ٨٧٦ هـ. وفي هذه الأحوال يطوف المنادون في الطرقات والشوارع محذرين النساء من لبس القميص الذي يزيد طوله عن اثني عشر ذراعاً، وأن لا تكون الأكمام مفرطة في الاتساع. كذلك صدرت الأوامر المشددة بمنع

النساء من لبس الملابس الثمينة والبرد الحرير، وأخذت رسل المحتسب تطوف بالشوارع، فإذا وجدوا امرأة خالفت التعاليم ضربوها وجرسوها. وعلى سور القاهرة وأبوابها، نصبت أخشاب وعلق عليها تماثيل على هيئة نساء، وعليهن القمصان الطوال، وذلك لتذكير النساء بعدم الإسراف وتخويفهن.

على أنه من الممكن التماس العذر لعامة النساء في مثل هذه التصرفات السابقة، لأنه من المعروف أن كل طبقة في المجتمع مولعة دائماً أبداً بمحاكاة من تعلوهامن الطبقات، بمعنى أن المستحدثات تنتقل دائماً من أعلى إلى أسفل. وقد شهد المقريزي ـ شيخ المؤرخين في القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر للميلاد ـ بأن ما فعلته عامة نساء عصره في الملبس انما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء. ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقريزي على عوام النساء أنهن تشبهن في الملبس بنساء الملوك والأعيان. وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقريزي كيف أن نساء السلاطين وجواريهن أحدثن ثياباً طوالاً تسحب أذيالها على الأرض، ولها أكمام واسعة، سعة الواحدة منها ثلاثة أذرع، وعرف القميص منها بالهطلة. ثم يعقب المقريزي على ذلك بقوله «وتشبه نساء القاهرة بهن في ذلك، حتى لم تبق امرأة إلا وقميصها كذلك».

كذلك يلاحظ أن ملابس المرأة لم تظل على حال واحد مدة طويلة في العصور الوسطى، بل غلب عليها كثرة التغيير والتبديل وظهور المستحدثات (الموضات) كعهدنا بملابسهن اليوم. وقد أخذ بعض المعاصرين على النساء أن «لهن محدثات من المنكر، أحدثها كثرة الإرفاه والاتراف، وأهمل انكارها حتى سرت في الأوساط والأطراف، فقد أحدثن الآن من الملابس ما لا يخطر للشيطان في حساب». وهكذا فإن ملابس النساء لم تبق على حال واحد من الطول أو القصر، والاتساع أو الضيق، وانما تعرضت لتغيير

مستمر في فترات متقاربة. فإذا كان الفقيه ابن الحاج قد أخذ على نساء مصر في القرن الثامن الهجري « تلك البدعة التي أحدثتها في ثيابهن من جعلها قصيرة وضيقة »؛ ودعا معاصريه الى منع النساء من تلك الأكمام القصيرة التي أحدثنها... فإن المقريزي في القرن التاسع الهجري عاب على نساء عصره إفراطهن في طول الثياب واتساعها، ومبالغتهن في اتساع الأكمام وطولها، حتى ان الواحدة اذا أرخت كمها فإنه يغطي رجلها. وللمؤرخ ابن تغري بردى عبارة يصف فيها زينة النساء في مصر في القرن الثامن الهجري ـ على أيام السلطان الناصر محمد بن قلاون ـ فيقول « واستجد النساء في زمانه الطرحة، كل طرحة بعشرة آلاف دينار وما دون ذلك إلى خمسة آلاف دينار؛ والفرجيات بمثل ذلك. واستجد النساء في زمانه الخلاخيل الذهب والأطواق المرصعة بالجواهر الثمينة، والقباقيب الذهب المرصعة، والأزر الحرير، وغير ذلك.... ».

وبعد؛ فإن من المقاييس الأساسية التي يقاس بها رقي أي مجتمع أو أية حضارة مكانة المرأة في ذلك المجتمع أو في تلك الحضارة. وإذا كان هناك شبه إجماع عالمي على أن الحضارة العربية الاسلامية هي أعظم حضارة عرفها العالم أجمع في العصور الوسطى، فإن هذا الحكم لم يأت على أساس تقدم هذه الحضارة في الآداب والعلوم والفنون فحسب، وإنما أيضاً على أساس رقي المجتمع العربي الإسلامي رقياً تشهد عليه مكانة المرأة واتساع دائرة نشاطها في ذلك المجتمع. وحسبنا دليلاً على ذلك أن نقارن بين صورة المرأة في ظل الحضارة العربية الاسلامية ـ كما رأيناها ـ وبين ما كانت عليه من إذلال وامتهان في المجتمع الأوروبي المسيحي في العصور الوسطى. وكان أقصى ما لجأت اليه الكنيسة في تلك العصور للتخفيف عن المرأة هو ذلك القرار الطريف الذي أصدرته البابوية والذي تحدد فيه حجم العصا ـ من ناحيتي السمك والطول ـ التي يجوز استخدامها في ضرب المرأة.

مراجع

القرآن الكريم ـ الكتاب المقدس ـ صحيح البخاري ـ صحيح مسلم.
أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني.
ابن الحاج: المدخل.
الطبري: تاريخ الرسل والملوك.
المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك.
ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة.
قصص ألف ليلة وليلة.
أحمد محمد الحوفي: المرأة في الشعر الجاهلي.
جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي.
أحمد أمين: ضحى الاسلام.
مليحة رحمة الله: الحالة الاجتماعية في العراق.

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية

تتصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة إنسانية مرنة بلغت الحياة الاجتماعية فيها أقصى ما يمكن أن تبلغه في مجتمع من رقي ونضج. وقد ساعدت على ذلك عدة عوامل منها أن الدولة الاسلامية ضمت بلاداً - مثل مصر والشام وفارس - لها جذورها الحضارية القديمة، وعرفت ألواناً من النشاط الاجتماعي في تاريخها القديم، شهدت عليه المنشآت الاجتماعية التي رأى العرب كثيراً من بقاياها وآثارها، مثل الحمامات والمسارح وغيرها. ومنها ما يشير إليه علماء الاجتماع من أن البدوي إذا أصاب قدراً من الثراء وبسطة العيش فإنه كثيراً ما يقبل على الاستمتاع بملذات الحياة ويجنح نحو التمتع بمباهجها. على أن أهم هذه العوامل دون شك أن الدين الاسلامي نفسه يحوي من المبادىء والمثل ما يكفل للبشر حياة اجتماعية راقية متكاملة خالية من الشوائب. فلا تزمت ولا انغلاق ولا حرمان في الاسلام، وإنما ترك الله سبحانه وتعالى للمسلم حرية الاستمتاع بكل ما خلقه له من مباهج الحياة بشرطين لا خروج عنهما: أولهما الالتزام بالحلال وتجنب ما حرمه الله. وثانيهما الاعتدال وعدم الاسراف. وفي حدود هاتين الدائرتين طلب من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا.

وكان أن ظهرت ألوان هذا النشاط الاجتماعي في مختلف أركان المجتمع: في القصور والبيوت، في الأسواق والطرقات، في المدن والريف.

كذلك شارك في هذا النشاط مختلف طبقات المجتمع وفئاته: الحكام من خلفاء وأمراء ووزراء، والتجار والحرفيون، والعلماء والعامة، والزراع وأهل البادية؛ وذلك بنسب متفاوتة،وفق ماتسمح به ظروف كل طبقة وحالة كل فرد.

ومن الطبيعي أن تبرز في الدولة الاسلامية مؤسسات ومنشآت ذات صبغة اجتماعية يتبلور فيها هذا النشاط الاجتماعي. ومن هذه المؤسسات ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة كالحمامات والبيمارستانات والأسبلة؛ ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية، ولكنه احتوى نشاطاً اجتماعياً ملحوظاً، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة كالفنادق والخانات والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الأيتام وغيرها. ويلاحظ على هذه المؤسسات أن كثيراً منها اتخذ طابعاً خيرياً، فاستهدف مؤسسوها من وراء انشائها التقرب إلى الله تعالى عن طريق فعل الخير، سواء بالعناية باليتيم والضعيف، أو بالمسافر والتاجر، أو بطالب العلم أو المريض...

على أن الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي نجاح المؤسسات الاجتماعية في البقاء طويلاً، والاستمرار على مدى أجيال وربما قرون في أداء رسالتها؛ وعدم توقفها عقب وفاة مؤسسيها. ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف مؤسسات خيرية ضخمة عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن، بسبب نضب مواردها وإفلاسها، مما يضطرها إلى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر. أما في ظل الحضارة العربية الإسلامية، فإنه قل أن نجد مثيلاً لهذه الظاهرة؛ وذلك بفضل نظام الأوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة.

ذلك أن مؤسس المنشأة ـ حاكماً كان أو ثريا من الخيرين ـ كان يوقف عليها غالباً وقفاً يدر عليها مورداً ثابتاً يضمن لها البقاء والاستمرار في أداء

رسالتها دون حاجة إلى الاستجداء بين حين وآخر، أو دون خشية الإفلاس والتوقف عن أداء مسيرتها. ولم تقتصر هذه الأوقاف على الأراضي الزراعية فحسب، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوانيت والحمامات والأفران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج.... وغيرها مما يمكن أن يدر مورداً أو دخلاً منتظماً.

والمعروف أن الأوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الإسلام ليكون ريعها « صدقة جارية ». ومن هذا المنطلق فإنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية، الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والأمور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية والصحية ـ وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي ـ؛ وإنما تركت هذه الأمور كلها لأحكام الشريعة الإسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة، وحث على فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى. ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية للطبقات الفقيرة والمحرومة. وكانت هذه الرعاية تزداد في المواسم والأعياد الدينية ـ وخاصة في شهر رمضان الكريم ـ إذ حرص الواقفون على التوسعة على « الفقراء والمساكين » والأيتام وطلاب العلم في هذه المناسبات.

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التي اشتهرت بها الحضارة العربية الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام. ذلك أن الدين الإسلامي عني عناية خاصة بأمر اليتيم، فأمر بالاحسان إليه ورعايته وعدم قهره. وحسب المسلم أن يعلم أن النبي عليه الصلاة والسلام ولد يتيماً فآواه الله عز وجلّ، الأمر الذي جعل الخيرين يجدون في الاحسان إلى الأيتام خير وسيلة للقربى إلى الله. من ذلك ما جاء في ذكر أخبار أصفهان من أن أحد

الصالحين كان يذهب بالأيتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم. وهكذا حتى انتشر نظام الأوقاف في الدولة الاسلامية، فحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وإطعامهم وتعليمهم وكسوتهم. من ذلك ما جاء في إحدى وثائق الأوقاف التي ترجع إلى عصر سلاطين المماليك من أن « يكسى كلٌ من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصاً ولباساً وقبعاً ونعلاً في رجليه؛ وفي الشتاء مثل ذلك، ويزاد في الشتاء جبة محشوة بالقطن »..

وتجلت العناية بالأيتام في الإقبال على إنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم. ذلك أنه إذا كانت عملية التعليم في صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد، فإن تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كانت أمراً مكروهاً لم يستسغه الفقهاء. وقد جاء في كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الأطفال في المسجد لأن النبي ﷺ أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات؛ بل يتخذون للتعليم حوانيت في الدروب وأطراف الأسواق... ». كذلك روي أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان في المسجد فقال « لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة ».

ولما كان الميسورون يعملون أطفالهم في البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين، فإن المشكلة تمثلت في تعليم الأطفال الفقراء والأيتام. ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون الى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان، ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف العظيمة. ويبدو أن هذه الظاهرة ـ ظاهرة انتشار المكاتب لتعليم الأيتام والفقراء من الصبيان ـ كانت أكثر انتشاراً في المشرق منها في المغرب الإسلامي، لأنها استرعت نظر الرحالة المغاربة؛ حتى ان ابن جبير اعتبرها « من أغرب ما يُحدث به من مفاخر هذه البلاد ». وقد أشار هذا الرحالة الى أنه من مآثر صلاح الدين

المعبرة عن اعتنائه بأمور المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة، ويجري عليهم الجراية الكافية لهم ». كذلك ذكر الرحالة نفسه أنه شاهد في دمشق محضرة كبيرة للأيتام « لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به، وينفق منه على الصبيان ما يقوم به وبكسوتهم. . . ».

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن العربي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء؛ فأقيم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها، واهتم منشئوها بحبس الأوقاف عليها للعناية بأمر الأيتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم. من ذلك مكتب السبيل الذي انشأه السلطان الظاهر بيبرس بجوار مدرسته « وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم والكسوة في فصلي الشتاء والصيف ». كذلك أنشأ السلطان قلاون مكتباً لتعليم الأيتام، ورتب لكل طفل بالمكتب جراية في كل يوم، وجامكية في كل شهر، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف. هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء فضلاً عن معلوم شهري للأيتام، وإنما تعدى ذلك الى توفير أدوات الكتابة لهم، من أقلام ومداد وألواح.

وقد خصص لكل مكتب مؤدب يساعده عريف. ويقوم المؤدب وعريفه بتعليم الصغار الكتابة وتحفيظهم القرآن. وجرت العادة أن يرتب الواقف مؤدباً وعريفاً لكل خمسين يتيماً، كحد أقصى لما يمكن أن يعهد به من الأيتام لمؤدب واحد يساعده عريف. وأطلق أحياناً على المؤدب اسم الفقيه، واشترطت فيه عدة شروط خلقية واجتماعية وعلمية، كأن يكون متزوجاً، صحيح العقيدة، متديناً، عاقلاً « من حملة كتاب الله العزيز، عالم بالقراءات السبع ورواياتها وأحكامها، صالح لتعليم القرآن والحديث والخط والآداب

والاستخراج. وأن يكون ممن اشتغل بالحديث والعلوم الشرعية، وأن يعلم الأطفال ما يطيقون تعلمه؛ وأن يعاملهم بالإحسان والتلطف والاستعطاف فيما يرغبهم في القراءة ويطيب لهم الاشتغال بالعلم... ومن أتى منهم بما لا يليق أدبه، ويفعل ما أباحه الشرع؛ ولا يضرب الضرب المبرح... ». وذلك وفق ما جاء في إحدى الحجج الشرعية. أما العريف فاشترطت فيه الشروط الخلقية والدينية نفسها المطلوب توافرها في المؤدب، وطلب إليه معاونة الأطفال المتخلفين، كما كان يراجع ألواح الأطفال في غيبة المؤدب.

أما عن أسلوب التأديب وطريقة التعليم في هذه المؤسسات ـ المكاتب ـ فقد لخصها أحد كتاب الحسبة ـ هو ابن الأخوة ـ عندما ذكر أنه اشترط في المؤدب « أن يترفق بالصغير، وأن يعلمه السور القصار من القرآن بعد حذاقته بمعرفة الحروف وضبطها بالشكل؛ ويدرّجه بذلك حتى يألفه طبعاً، ثم يعرفه عقائد السنن ثم أصول الحساب، وما يستحسن من المراسلات. وفي وقت بطالة العادة يأمرهم بتجويد الخط على المثال، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً غائباً لا نظراً. ومن كان عمره سبع سنين أمر بالصلاة... ويضربهم على اساءة الأدب والفحش من الكلام، وغير ذلك من الأفعال الخارجة على قانون الشرع مثل اللعب بالكف والبيض والنرد وجميع أنواع القمار. ولا يضرب صبياً بعصى غليظة تكسر العظم ولا رقيقة لا تؤلم الجسم؛ بل تكون وسطاً. ويتخذ مجلداً عريض السير، ويعتمد بضربه على الألايا والأفخاذ وأسافل الرجلين، لأن هذه المواضع لا يخشى منها مرض ولا غائلة. وينبغي للمؤدب أن لا يستخدم أحد الصبيان في حوائجه وأشغاله.... ». فإذا مرض أحد صبيان المكتب، فإنه يتمتع بعلاج مجاني، « ويجري عليه معلومه الى حين زوال ضرره... ».

وعندما يتم الصبي حفظ القرآن يحتفل به احتفالاً كبيراً يسمى « الإصرافة » فتزين أرض المكتب وحيطانه وسقفه بالحرير، ويقوم أهل

الصبي صاحب الإصرافة بزينته؛ ثم يركبونه على فرس أو بغلة مزينة، ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حرير وعمائم، ويسير بين يديه بقية صبيان المكتب، ينشدون طوال الطريق الى أن يوصلوه الى بيته. وعندئذ يدخل الشيخ ويعطي اللوح لأم صاحب الإصرافة، فتعطيه ما تقدر عليه من مال.

أما من يظل بالمكتب حتى البلوغ دون أن يحفظ القرآن فكان يصرف ليحل محله أحد صغار الأيتام. وكان الطبيب يزور المكتب في كل شهر « عند تنزيل الأيتام، ويكشف من يظن به البلوغ منهم، فمن وجده بلغ، أخبر بحاله، .فيقرر الناظر غيره مكانه ». ولم يستثن من ذلك إلا حالات قليلة، كأن يظهر أحدهم نبوغاً وميلاً للدرس مما يبشر بفلاحه، فعندئذ كان يستمر بالمكتب ويسمح له بالاشتغال بالعلم؛ أو أن يكون أحدهم قد قارب من حفظ القرآن الكريم، فيمهل الى حين ختمه.

وقد عينت لهذه المكاتب مواعيد ثابتة للدراسة، حددتها حجة الوقف الخاصة بكل مكتب. من ذلك أنه جاء في وثيقة السلطان قايتباي أن « الأيتام المذكورين يستمرون أيام حضورهم بالمكتب المذكور من طلوع الشمس الى وقت العصر، فينصرفون حينئذ. وقبل انصرافهم يقرءون سورة الإخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب والصلاة على النبي ﷺ؛ ويدعون كالدعاء المذكور أعلاه، ما عدا يوم الخميس من كل جمعة فإنهم يستمرون بالمكتب الى الظهر. ويوم الجمعة بطالتهم؛ وكذلك أيام الأعياد والمواسم والأعذار الشرعية على العادة »...

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفتها المدن في الدولة العربية الاسلامية في العصور الوسطى تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين. ذلك أن المدن ـ شأنها في كل زمان ومكان ـ اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين

وأشباه المعدمين، وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقادرين، وخاصة في أوقات الغلاء والأزمات. من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفاً لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب قمح على المساكين. أما السلطان المؤيد فدأب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم. وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض سلاطين المماليك أن يكثروا من توزيع الأموال في سخاء على المساكين والمعدمين، كما يأمرون بجمع الفقراء وذي الحاجات وتوزيعهم على الأغنياء والأمراء، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين.

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين في حياتهم، بل أيضاً عند وفاتهم. ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه. واتضحت هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطواعين، عندما يتساقط الناس بالعشرات في الطرقات، وعندئذ تصبح « الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها »، على حد تعبير المقريزي. ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأثرياء بإنشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الأموات من الفقراء وتكفينهم، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم. وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها، وقفت عليها الأوقاف الكافية. ومن أشهر هذه الأوقاف « وقف الطرحاء » الذي جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تغسيل فقراء المسلمين وتكفينهم ودفنهم.

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصليات الأموات ». فكانت المغاسل يحمل إليها الموتى من الفقراء، ليغسلوا فيها حسب الشريعة، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة في مصليات صغيرة ملحقة بها، خصصت غالباً للصلاة على الأموات عند تشييع الجنائز.

وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلاً للموتى ينقسم الى قسمين أحدهما خاص بالرجال والآخر خاص بالنساء، فضلاً عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والأدوات المستخدمة في تجهيز الموتى. أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمياه، فضلاً عن حوض لسقي دواب المشيعين.

وقد وجد بالقاهرة في القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع للهجرة) ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات؛ على قول عبد الباسط ابن خليل في الروض الباسم. وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل والمصليات في أطراف المدينة وخارج أبوابها؛ فكانت توجد واحدة عند باب النصر وأخرى خارج باب زويلة. ومن أشهر المغاسل، المغسل الذي أقامه الأمير يشبك بن مهدي قرب مدرسة السلطان حسن بالقاهرة في طرفها الشمالي الشرقي سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م)؛ وقد أشار إليه كل من السخاوي وابن تغري بردي وابن إياس.

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وإنما حظي المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية، مما لا نظير له في العصور الوسطى. والمعروف عن الإسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته، حتى انه روي عن الرسول ﷺ أنه قال « العلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان ».

ومن أجل ذلك خضعت مزاولة مهنة الطب لإشراف دقيق من جانب الدولة. وقد نصت كتب الحسبة المعاصرة على أن يقوم مقدم الأطباء بامتحانهم « فمن وجده مقصراً في عمله أمره بالاشتغال وقراءة العلم ونهاه عن المداواة ». كذلك يحكى عن الخليفة المقتدر العباسي أنه علم سنة ٣١٩

هـ (٩٣١ م) أن رجلاً مات نتيجة لخطأ طبيب، فأمر الخليفة المحتسب بمنع أي طبيب من مزاولة المهنة إلا بعد امتحانه، باستثناء شيوخ الصنعة المشهورين بالمهارة فيها أو من كان في خدمة الخليفة من الأطباء. وعهد الى كبير أطباء زمنه ـ سنان بن ثابت ـ بامتحان الأطباء، فتقدم للامتحان في مدينة بغداد وحدها ثمانمائة ونيف وستون طبيباً، وهو أكبر عدد من الأطباء شهدته مدينة في العالم طوال العصور الوسطى.

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم؛ وهي التي أطلق عليها اسم بيمارستانات. ويروي المقريزي أن أول دار أسست لمداواة المرضى في الاسلام بناها الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي سنة ٨٨ هـ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق. كذلك أمر بمنع المجذومين من سؤال الناس، وخصص لهم الأعطيات، كما أعطى كل مقعد خادماً يهتم بأمره، وكل ضرير قائداً يسهر على راحته. وهكذا حتى قامت الخلافة العباسية، فأقام البرامكة بيمارستاناً في عهد الخليفة الرشيد، أسندت رياسته الى ما سويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه. ويحكى عن طاهر ابن الحسين ـ قائد الخليفة المأمون ـ أنه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دوراً توقيهم، وقواماً يرفق بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم ».

ولم تلبث البيمارستانات أن إزدادت زيادة واضحة في الدولة حتى بلغت سنة ٣٠٤ هـ (٩١٦ م) خمسة تقلدها الطبيب الشهير سنان بن ثابت، وهو غير مسلم. ويرجع الفضل الى هذا الطبيب في انشاء بيمارستانين كبيرين أحدهما سمي البيمارستان المقتدري نسبة إلى الخليفة المقتدر الذي تولى الانفاق عليه من ماله الخاص. أما البيمارستان الثاني فكان تحت رعاية السيدة أم المقتدر. ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستاناً آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ (٩٢٣ م) حتى إذا ما استولى بجكم على بغداد، أكرم

الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) فوق ربوة جميلة على الشاطىء الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل. وظل هذا المارستان قائماً زمناً طويلاً، حتى جدده عضد الدولة عام ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وافتتحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والنواطير.

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرعت عن الدولة العباسية ـ مثل شيراز وأصفهان ودمشق ـ شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع. وقد شيد نور الدين محمود بن زنكي بيمارستاناً في دمشق، اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام . . . وله قومة بأيديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغيرذلك. والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بشأن كل منهم » . . . . ويضيف ابن كثير أن نور الدين وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواء مسقماً لعللهم، إلا في هذا البيمارستان؛ مما يؤكد الهدف الاجتماعي من إنشائه. ومن هذا المنطلق فإن نور الدين محمود نفسه شرب من دوائه . .

على أن مصر بالذات تعطينا أوضح صورة لما كانت عليه البيمارستانات في ظل الحضارة العربية الإسلامية. والمعروف أن أحمد بن طولون أقام أول بيمارستان كبير في مصر، وذلك عام ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م). وحتى يحقق هذا البيمارستان هدفه على أوسع نطاق، فإنه اشترط ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك. فإذا وصله العليل تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين المارستان؛ ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى، ويفرس له فراش خاص به ويعالج حتى يبرأ أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجاً ورغيفاً، فإذا فعل ذلك أعطي ماله

وثيابه وسمح له بالإنصراف. وفي حالة وفاة المريض فإنه يجهز ويكون على نفقة المارستان؛ وفي ذلك يقول سعيد القاص ـ أحد المعاصرين:

ولا تنس مـارستانـه واتساعـه ... وتـوسعة الأرزاق للحـول والشهـر
ومـا فيـه من قـوامـه وكفـاتـه ... ورفقهم بـالمعتفـين ذوي الفقـر
فللميت المقبـور حسـن جهـازه ... وللحي رفق في عـلاج وفي جبـر

ويذكر المقريزي أن ابن طولون أنفق على هذا البيمارستان ستين ألف دينار؛ وأنه كان يركب بنفسه في كل يوم جمعة ليتفقد أحوال المرضى.

وقـد أشار ابن جبـير والحنبلي وابن واصـل والمقريـزي الى المارستانات الأيوبية الثلاثة، فقال أولهم ـ نقلاً عن متجـدّدات القاضي الفـاضل ـ ان صلاح الدين أمـر سنة ٥٧٧ هـ (١١٨٢ م) بفتـح المارستـان الصلاحي في القصر الفاطمي الكبير وخصصه للمرضى والضعفاء، وأفرد برسمه من أجرة الرباع الديوانية مائتي دينار كل شهـر وغلات من الفيـوم. وقد وصـف ابن جبير هذا البيمارستان فقال إنه قصر من القصور الرائعة حسناً واتساعاً، عين له صلاح الدين قيماً من أهل المعرفة؛ ووضع لديه خزائن العقاقير، ومكنه من استعمال الأشربة، واقامتها على اختلاف أنواعها، وجعل تحت إشـرافه خدمة يتكفلون بتفقد أحوال المرضى بكرة وعشية؛ في حين خصص جزء من القصر «للنساء المرضى، ولهن أيضاً من يكفلهن». وبالاضافة الى ذلك أمر صلاح الدين بـإعادة فتـح مارستـان الفسطاط القـديم، وأفرد بـرسمه من متحصلات ديوان الأحباس ما قيمته عشرون ديناراً يومياً؛ وكذلك الحال في المارستان السكندري.

ولعـل أشهر بيمـارستـانـات مصر في أواخـر العصـور الـوسـطى هـو البيمارستان المنصوري الذي أنشأه السلطان المنصور قـلاون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م)، والذي استرعى إعجاب من شاهده من الرحالة والمعاصرين.

الطبيب سنان بن ثابت وعظمه، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ (٩٤١ م) فوق ربوة جميلة على الشاطىء الغربي لدجلة، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل. وظل هذا المارستان قائماً زمناً طويلاً، حتى جدده عضد الدولة عام ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وافتتحه بعد ذلك بثلاثة أعوام، وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والنواطير.

وبالاضافة الى بغداد ومدن العراق، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرعت عن الدولة العباسية ـ مثل شيراز وأصفهان ودمشق ـ شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع. وقد شيد نور الدين محمود بن زنكي بيمارستاناً في دمشق، اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام. . . وله قومة بأيديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغيرذلك. والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بشأن كل منهم ». . . . ويضيف ابن كثير أن نور الدين وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء، اللهم إذا لم يجد الأغنياء دواء مسقماً لعللهم، إلا في هذا البيمارستان؛ مما يؤكد الهدف الاجتماعي من إنشائه. ومن هذا المنطلق فإن نور الدين محمود نفسه شرب من دوائه. .

على أن مصر بالذات تعطينا أوضح صورة لما كانت عليه البيمارستانات في ظل الحضارة العربية الإسلامية. والمعروف أن أحمد بن طولون أقام أول بيمارستان كبير في مصر، وذلك عام ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م). وحتى يحقق هذا البيمارستان هدفه على أوسع نطاق، فإنه اشترط ألا يعالج فيه جندي ولا مملوك. فإذا وصله العليل تنزع ثيابه ونفقته وتوضع عند أمين المارستان؛ ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى، ويفرس له فراش خاص به ويعالج حتى يبرأ أما علامة شفائه فهي أن يأكل فروجاً ورغيفاً، فإذا فعل ذلك أعطي ماله

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاون الخدمات التي كانت تقدم للمرضى في ذلك البيمارستان، وهي خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم، وانما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى في التخفيف من حدة حرارة الصيف. كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها في غذائه وشرابه، لا يشاركه فيها غيره، فضلاً عن فراشه المستقل..

وإتماماً لرسالة البيمارستان الاجتماعية، فإن المريض عندما يبرأ ويصرح له بالخروج، كان يعطي إحساناً يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذي يتقوت منه، وكذلك ينعم عليه بكسوة. ثم إن فائدة هذا البيمارستان لم تقتصر على النازلين به من المرضى، وانما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل أولئك الذين يؤثرون البقاء في منازلهم؛ وهؤلاء كان يرسل لهم من البيمارستان المنصوري كل ما يحتاجون إليه من الأدوية والأشربة والأغذية. وذكر النويري ـ الذي باشر بنفسه نظر البيمارستان المنصوري نحواً من أربع سنوات ـ أن عدد المرضى الذين كانوا يعالجون في بيوتهم تحت رعاية البيمارستان المنصوري تجاوز المائتين. يضاف الى هؤلاء المرضى الذين يحضرون الى المستشفى للكشف عليهم، وإعطائهم ما يلزمهم من دواء، ثم ينصرفون بعد ذلك، وهو ما نسميه في مستشفياتنا الحديثة قسم العيادة الخارجية. وهكذا قدر عدد الداخلين الى البيمارستان المنصوري والخارجين منه في اليوم الواحد بعدة آلاف؛ على قول المقريزي.

أما إذا قدر الموت لأحد مرضى البيمارستان المنصوري، فإن وثيقة الوقف نصت في هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة إليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين من الرجال والنساء، فيصرف ما يحتاج إليه برسم غسله، وثمن كفنه وحنوطه، وأجرة غاسله،

وحافر قبره، ومداراته في قبره، على السنة النبوية، والحالة المرضية. . . ».

واشتدت الرعاية بالمصابين بأمراض خطيرة سريعة العدوى ـ مثل الجذام ـ فكانت تخصص لهم مصحات خارج المدن. ويذكر ابن الفرات والعيني كيف حرص الحكام على إخراج البرصاء والمجذومين من المدن المكتظة الى حيث كانت تقام لهم مستعمرات خاصة لعلاجهم.

ولم يهمل المجتمع أمر المصابين بأمراض عقلية، فكانت تخصص لهم أقسام في بعض البيمارستانات الكبرى لرعايتهم وعلاجهم، وربما انشئت لهم مصحات خاصة بهم. من ذلك ما ورد في العقد الفريد وفي جغرافية اليعقوبي من وجود بيمارستان خاص بالمجانين في جنوب بغداد، وهو دير هزقل القديم، على مرحلة في طريق واسط. وفي بيمارستان أحمد بن طولون بمصر، كان هناك قسم خاص بالمجانين، ويقال ان أحدهم غافل الحراس أثناء مرور أحمد بن طولون على عادته كل يوم جمعة لمواساة المرضى، ورماه برمانة كادت تقضي عليه. وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن مارستان دمشق كان به قسم للمجانين « لهم ضرب من العلاج ». وفي القاهرة ذكر ابن جبير أن البيمارستان الذي عاينه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد، اتخذت محابس للمجانين، ولهم أيضاً من يتفقد في كل يوم أحوالهم، ويقابلها بما يصلح لها. والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد. . . . ».

ومن الثابت أن المجانين لقوا قدراً من الرعاية النفسية في ظل الحضارة العربية الاسلامية لا نظير له في أية حضارة أخرى سابقة. حقيقة إن الرحالة ابن جبير وصف المجانين في بيمارستان دمشق بأنهم كانوا « معتقلين. . . وهم في سلاسل موثوقون»؛ .ووصف المقاصير التي حجزوا فيها داخل

بيمارستان القاهرة بأن عليها « شبابيك الحديد »، وأنها « اتخذت محابس للمجانين ». ولكن علينا أن نذكر أن هذه الاجراءات وقائية، وأنه لابد من اتخاذ اجراءات أمنية شديدة في مصحات الأمراض العقلية، واتخاذ كافة الاحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلائها، لما قد يترتب على ذلك من مخاطر تحل بالمجتمع. وفيما عدا ذلك فإننا نقرأ في المصادر المعاصرة عن مدى الرعاية التي حظي بها نزلاء المصحات العقلية التي عرفها العرب في العصور الوسطى. وحسبهم أنه كان يخصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه باللين والرفق ويصحبه بين الزهور والخضرة، ويسمعه ترتيلاً هادئاً من آي الذكر الحكيم . . .

ومن المؤسسات الاجتماعية ذات الأهمية البالغة في الحضارة العربية الاسلامية السبل، التي قصدها بها توفير ماء الشرب للمسافرين وعابري السبيل وجموع الناس، سواء داخل المدن أو خارجها. ومن المعروف أن إمداد العطشان بماء الشرب لا يقل خطورة وأجراً وثواباً عن إطعام المسكين وإيواء اليتيم ومداواة المريض. وقد ورد ذكر السقاية في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كقوله تعالى ﴿يسقون من رحيق مختوم﴾ و ﴿عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً﴾ و ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾ و ﴿ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلاً، عيناً تسمى سلسبيلا﴾ ويقال في اللغة أسبل الرجل الماء أي صبه؛ كما جاء السبيل بمعنى الطريق؛ ومن هنا صار السبيل هو الموضع المعد لاستقاء الماء، وتيسير الحصول عليه للناس.

والمعروف أن إقامة الأسبلة عادة متبعة عند جميع الملل، ولكنها ازدهرت في ظل الحضارة العربية، إذ وجد المسلمون فيها قدراً كبيراً من حسن الثواب. ومع توافر الامكانيات الحديثة للحصول على الماء اللازم للشرب، إلا أن هذه النزعة ما زالت غالبة على البعض حتى اليوم، فنرى أحياناً في

المدن الكبرى أمام بعض المنازل وعلى قارعة الطريق بعض الأواني الفخارية المليئة بالماء، وبجوارها الكيزان لتوفير ماء الشرب للعطشى من عابري السبيل. ولكن الأمر اختلف في العصور الوسطى لعدم توافر ماء الشرب في كثير من الأماكن وصعوبة نقله من مكان إلى آخر. ولذا كانت الأسبلة التي أقامها الخيرون بمثابة منشآت كبيرة، روعي فيها أن تخدم أعداداً وفيرة من الناس، ووضعت لها غالباً نظم وقواعد مرعية تكفل الوقاية الصحية، ووقفت عليها الأوقاف السخية التي تضمن لها الاستمرار في أداء مهمتها من ناحية وسد نفقاتها وأجور العاملين بها من ناحية أخرى.

وهكذا انتشرت الأسبلة في المشرق والمغرب جميعاً. من ذلك ما يقوله ابن حوقل « وقلَّ ما رأيت خاناً أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس إلى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل. وذكر لي من يُرجع الى خبره أن بسمرقند في المدينة وحيطانها ـ فيما يشتمل عليه السور الخارج ـ زيادة على ألفي مكان، يسقى فيه ماء الجمد مسبلاً عليه الوقوف، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة، وقلال خزف في الحيطان ».

ومن الواضح أن الرغبة في توفير ماء الشرب للعطشى كانت تزداد في الأماكن المقدسة طلباً لحسن الثواب. من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة زوجة الرشيد وأم الأمين أدركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ما يعانيه أهل مكة من المشاق في الحصول على ماء الشرب، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد، وقالت له « اعمل ولو كلفتك ضربة الفأس ديناراً ». وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين الى الحرم، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور، حتى اليوم.

كذلك حظي القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه، تجلب إليها عن طريق عين العروب. ولذا كان لابد من انشاء الأسبلة فيها لتوفير مياه الشرب من ناحية، وللوافدين على المسجد الأقصى من ناحية أخرى. وهنا نلاحظ على تلك الأسبلة أن معظمها يقع على الطريق الرئيسي المؤدي الى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، ليتوافر للمصلين ماء الشرب قبل وصولهم الى المسجد الأقصى لأداء فريضة الصلاة.

والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت علي آبار تتجمع فيها مياه الأمطار. ومن أشهر هذه الأسبلة، ذلك الذي أقامه السلطان إينال ـ حاكم دولة المماليك في مصر والشام (٨٥٧ ـ ٨٦٥ هـ: ١٤٥٣ ـ ١٤٦١ م) ـ؛ وهو السبيل الذي قام باصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من السلطان المملوكي قايتباي والسلطان العثماني عبد الحميد. ويحتوي هذا السبيل الكبير على طابقين، الأول عبارة عن بئر محفورة في الأرض لتخزين ماء الأمطار، تعلوها خرزة ـ أي سقف أو غطاءمن الرخام أو الحجر ـ أما الطابق الثاني فيرتفع عن سطح الأرض حوالي متر، وتوجد بها المزملة لتوزيع الماء علي الراغبين فيه. ويقوم المزملاتي برفع الماء من البئر بواسطة قنوات تجري تحت البلاط المصنوع من الحجر الصلد، وينتهي الماء الى فتحات معدة لرفع الماء، قطر نافذة كل فتحة منها حوالي عشرين سنتيمتراً. وكان الماء يرفع من هذه الفتحات بواسطة كيزان مربوطة بسلاسل مثبتة بقضبان النوافذ. أما طريقة تشغيل السبيل، فكانت تتم بواسطة بكرة فوق البئر، محمولة على خشبة مربوط بها حبل. وكان بطرف الحبل سطل يرفع به المزملاتي الماء الى القنوات الموجودة تحت بلاط المزملة، فيجري الى النوافذ القائمة عند فتحات القنوات. وكان طالب الماء يصعد على سلالم موجودة أسفل كل نافذة الى حيث يجد الماء فيحصل على حاجته بالكوز.

وروعي في الأسبلة أن تطل على أماكن مطروقة لتكتمل بها الفائدة. ولذا نجدها كثيراً على الطرق الرئيسية بين المدن والأمصار؛ وخاصة طرق القوافل التي تنقل الحجاج والتجار ـ كتلك التي تمتد بين مصر وبلاد الشام والحجاز ـ؛ وخاصة أن هذه الطرق كثرت بها محطات للمسافرين، فكان لابد من توافر الماء فيها. من ذلك ما رواه ابن جبير في طريقه من حمص الى دمشق، اذ نزل في خان «وفي هذا الخان ماء جار، يتسرب الى سقاية في وسط الخان، كأنها صهريج، ولها منافس ينصب منها الماء في سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج». أما ابن بطوطة فقد أشار الى الخانات التي مر بها ونزل فيها في الصحراء الشرقية بين مصر والشام، وقال إن «بخارج كل خان ساقية للسبيل».

على أن أعظم نماذج الأسبلة في الإسلام كان في مصر بالذات، حيث أخذت ظاهرة إنشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجري، وأقبل السلاطين والأمراء ـ ونساؤهم ـ في عصري الأيوبيين والمماليك على إقامتها على الطرق العامة المطروقة، لتعم فائدتها، ويتيسر «تسبيل الماء وشرب المارّين والواردين». وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائماً بالقاهرة، تسترعي النظر بفنها وجمال عمارتها، وما على واجهتها من آيات قرآنية، مثل﴿ بسم الله الرحمن الرحيم » و ﴿إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً، عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً﴾ و﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾ و ﴿يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾؛ مما يشير الى الوازع الديني الخيري وراء إقامة الأسبلة، وهو الوازع الذي جعل منشئيها يحرصون على وقف الأوقاف السخية عليها، ووضع الشروط والضمانات ـ في الحجج الشرعية الخاصة بأوقافهم ـ ليكفلوا لهذه المؤسسات الاجتماعية أداء رسالتها على خير وجه.

هذا، ونلاحظ على الأسبلة التي أنشئت بالقاهرة على عصر سلاطين

المماليك أنها على ثلاثة أنواع: منها السبيل القائم بذاته كوحدة معمارية دون أن يكون مرتبطاً بمنشأة خيرية أخرى، ومن أمثلة هذا النوع سبيل الأمير شيخو الملكي الناصري. ومنها السبيل ذو الكتاب، ويعلوه كتاب لتعليم أيتام المسلمين، مثل سبيل السلطان المنصور قلاون. والنوع الثالث هو السبيل الذي يعتبر جزءاً من مجمع خيري كبير يضم مسجداً ومكتباً للأيتام وسبيلاً؛ وربما حلت محل المسجد خانقاه أو زاوية أو مدرسة أو وكالة. ومن أمثلة هذا النوع ـ سبيلان بكتاب ملحقان بخانقاه فرج بن برقوق، وسبيل ملحق بمنشأة إينال.

والغالب أن مبنى السبيل نفسه كان يتكون من ثلاثة طوابق: أولها الصهريج ـ ويكون تحت الأرض ـ وتحمل عقوده على أعمدة، وله غطاء من الرخام أو الحجر يسمى خرزة. والطابق الثاني يقع عى مستوى الطريق أو فوقه بقليل، ومن هذا الطابق تقع «المزملة» لتوزيع ماء الشرب على الناس بواسطة كيزان من النحاس مربوطة بسلاسل. أما الطابق الثالث فكان يعلو مبنى السبيل، وبه مكتب لتعليم أيتام المسلمين. وغالباً ما كانت توجد بالسبيل مظلة أو أكثر لوقاية من يشرب من السبيل من حرارة الشمس.

وهنا نلاحظ فارقاً واضحاً بين الأسبلة المقامة في مصر والقاهرة وتلك التي أقيمت في معظم بقية أنحاء العالم الإسلامي، وخاصة القدس والشام والحجاز. ذلك أن الأخيرة كانت تقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة حيث يوضع صهريج تحت السبيل ينقل إليه الماء ـ ماء النيل غالباً ـ عن طريق السقا. وقلما يوجد في القاهرة سبيل إلا وتحته صهريج ـ هو المصنع المشيد تحت سطح الأرض لخزن ماء النيل فيه ـ وكلما فرغ ماء السبيل ملىء من الصهريج، حتى ينفد ماء الصهريج على ميعاد ملئه من العام التالي. وقد نص بوضوح في حجج الأوقاف على هذه الأسبلة، على أن يكون ماؤها عذباً من «بحر النيل المبارك»، بمعنى عدم

ملئها من مياه الآبار. كذلك كان يراعى أن يكون ملء صهاريج الأسبلة كل عام زمن فيضان النيل ـ أي « عند زيادته » ـ حتى يكون الماء جارياً، وفي أطيب أحواله.

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاتي، الذي اشترطت فيه شروط جسمية، وخلقية خاصة، كأن يكون سالماً من العاهات والأمراض ـ وبخاصة الجذام ـ « وأن يسهل الشرب على الناس، ويعاملهم بالحسنى والرفق، ليكون أبلغ في إدخال الراحة على الواردين، صدقة دائمة وحسنة مستمرة. . . »؛وفق ماجاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق. كذلك كان على المزملاتي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح؛ ومن اجل ذلك روعي تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة مثل سلب الليف او الكتان، وسفنج لمسح أرض السبيل، وبخور لتبخير الأواني، ومكانس. . هذا فضلاً عن الأدلية الجلد، والبكر، وآنية الشرب والكيزان، والأباريق والقلل الفخار، والطشوت والأسطال النحاس وغيرها.

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت معينة حددت لتسبيل الماء، فكانت عملية التسبيل تستمر غالباً طوال النهار من شروق الشمس حتى غروبها، وربما استمرت من بعد الغروب الى أن تمضي حصة من الليل عندما « يأوي الناس الى مساكنهم وتنقطع الرجل عن الطرقات ». أو في شهر رمضان فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر ».

هذا، وبالاضافة الى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجاناً، وجد أناس محترفون يتكسبون من وراء سقاية المارة بالأسواق، وهؤلاء هم سقاؤ الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء. وكان هؤلاء يخضعون لإشراف دقيق مباشرة من قبل المحتسب؛ وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم

القربة « أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمروا بنظافة أزيارهم وتغطيتها، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالاشنان في كل يوم، ويبخروها، فإنها تتغير من أفمام الناس ونكهتهم. . . وينبغي أن يتخذ للأزيار أغطية من خوص مصلبة بجريد، ولا يسقى أحد من كوز الزير، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة، ويجتهد في نظافة حانوته وبدنه وثيابه. . . ».

وفي ختام كلامنا عن هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية التي قصد بها توفير ماء الشرب للناس، تصح الإشارة الى أن ثمة منشآت أخرى، حرص الخيرون على إقامتها لتوفير ماء الشرب للدواب، مما يدل على اتساع أفق الحضارة العربية الإسلامية، بحيث شملت بعنايتها الحيوان، فضلاً عن الإنسان. وقد تعددت أحواض المياه التي أنشأها الخيرون، ووقفوها سبيلاً لله، لسقي الدواب. من ذلك ما جاء في وصف خانقاه الأمير طغاي النجمي، أنه بنى بجانبها حماماً « وعمل بجانب الحمام ماء للسبيل ترده الدواب، ووقف على ذلك عدة أوقاف ». كذلك جاء في وثيقة وقف السلطان قايتباي ما نصه « . . . ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه، بالقرب من الجامع المذكور فيه، وفسقية الحوض المذكور المجاورة له لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بير الساقية المذكورة أعلاه المعلقة بذلك، لينتفع به في سقي الدواب المارين على ذلك والمترددين اليه، وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك، وجعله سبيلاً لله. . . ». بل لقد بلغ من رغبة المعاصرين ـ حكاماً وغير حكام ـ في رعاية الحيوانات الأليفة النافعة، واقامة المؤسسات والمنشآت لتوفير هذه الرعاية لها، أن السلطان الظاهر بيبرس أقام بجوار جامعه بستاناً أطلق عليه اسم « غيط القطة »، خصصه لإطعام القطط الشاردة في القاهرة، اشفاقاً منه على هذا الحيوان الأليف، وتقديراً لنفعه في مطاردة الفئران والحشرات الضارة.

ومن المؤسسات الاجتماعية الهامة التي ذخرت بها مدن العالم الإسلامي

في العصور الوسطى الحمامات العامة التي قصدها الناس من مختلف الطبقات رجالاً ونساء للاستحمام. ذلك أن الناس لم يألفوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم، ولم توجد الحمامات الخاصة إلا في قصور الحكام والأمراء. ويروي الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشتري الدار أو يبنيها بنحو الألف ولا يعمل بها موضعاً للوضوء أو الغسل ». ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركناً من أركان الإيمان؛ ونادى القرآن الكريم بأن الله يحب المطهرين؛ فإنه صار من الضروري إقامة منشآت عامة يقصدها الناس للاغتسال والاستحمام. ومن ذلك أن المعاصرين طالبوا المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة ».

وهكذا انتشرت الحمامات العامة في مختلف مدن العالم الإسلامي، مشرقه ومغربه. هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات أخرى كالوكالات والخانقاوات وغيرها. وقد ذكر اليعقوبي أن الجانب الشرقي من بغدادوحده كان به في القرن الثالث الهجري ـ التاسع للميلاد ـ خمسة آلاف حمام. في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام. أما المقريزي فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات ببغداد في أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر نحو الألفي حمام. ومهما يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغات، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلاً ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الاسلامي. وقد قال ابن جبير عن هذه الحمامات انها كانت تطلى بالقار وتسطح به، حتى يخيل للناظر أنها مبنية من رخام، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة.

أما دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة، فقد اتصفت حماماتها بالجودة فضلاً عن العناية بالخدمة. ويبدو مما ذكره ابن عساكر عن حمامات دمشق أن كل حمام كان ينسب الى منشئه، أو إلى طائفة

بعينها من طوائف المجتمع؛ أو ربما نسب الى الحي الـذي به الحمـام. وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامـات في دمشق على أيـامه بسبعـة وخمسين حماماً، في حين أنها بلغت مائة حمام على أيام ابن جبير. ويبدو أن كثـرة في دمشق أحدثت نوعاً من التنافس بين أصحابهـا، فحرص كـل حمامي عـلى إبراز محاسن حمامه، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه: ومن الثابت في المصـادر أن حمامـات الشام استـرعت دهشة الفـرنج واعجـابهم على عصر الحروب الصليبية، فتردد بعضهم عليها للاستحمام، وهو الأمر الذي أشار إليه أسا‌ٍ بن منقذ في كتابه الاعتبار.وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الأوروبي.

فإذا انتقلنا الى مصر، وجدنا هذا النوع من المؤسسـات الاجتماعيـة - أعني الحمامات - بلغت درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد « أتقن منها وصفاً، ولا أتم حكمة، ولا أحسن منظراً ». كذلك روى ابن إياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماماً ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر، فإنه أنعم على الحمامي « وأعجبته الحمام وشكرها ». وقد عدد المقـريزي في خـططه حمامات مصر والقاهرة، وقال إنه كان بالفسطاط ألف ومائة وسبعون حماماً، وذكر - نقلاً عن المسبحي في تاريخه - ان أول من بنى الحمامات بالقاهرة كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشاراً سريعاً في مختلف أحياء القاهرة. وقال المقريزي ان بعض هـذه الحمامـات كان خاصاً بالرجال، وبعضها كان خاصاً بالنساء، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك.

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة وتصميمها في العصور الوسطى، وان كان من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات من الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة. من ذلك ما جاء في وثيقة

أوقاف الغوري من أن « الحمام المذكورة تشتمل على مسلخ مرخم، وبيت أول به حوضان، وبيت حرارة به أربعة أحواض وجرن، وخلوة، ومغطس، مفروش ذلك بالرخام، معقود ومطبق بجامات من الزجاج الملون. وبدهليز الحمام المتوصل إليه من الباب الذي بالواجهة زلاقة موصلة للبير والساقية المعدين لذلك، وسلم يتوصل منه للرواق ـ به منافع وحقوق ـ مطل على الطريق؛ ودهليز يتوصل منه لباب الطريق المسلوك المذكورة التي فيها مطل طاقات الرواق المذكور؛ وبها باب يتوصل منه لمستوقد الحمام؛ وما لذلك من المنافع والمرافق والحقوق. . . ».

وبمقارنة هذه الأوصاف التي وردت في الحجج الشرعية، ببقايا الحمامات الأثرية التي ما زالت شاخصة في القاهرة، يمكن أن نقول إن باب الحمام كان يؤدي الى مسلخ « مرخم به ثلاثة أواوين »؛ وهذه الأواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام، حيث يستريح طالب الاستحمام. ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه. وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفء، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة. وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل إلى الركبتين؛ ثم ينتقل إلى الغرفة الرئيسية المسماة بيت حرارة « وبه أربعة أواوين بكل واحد منها حوض حجر، وبه أيضاً خلوتان وطهر وبيت نورة ». وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس. وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف، ويتقدم إلى البلان ليزيل الشعر من بعض المواضع ـ إذا لزم الأمر ـ ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت أول حيث يقضي بعض الوقت، فلا يغادر الحمام مباشرة معرضاً نفسه للهواء البارد. أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » فترفعها الساقية إلى « مستوقد الحمام » حيث يسخن الماء في مرجل كبير.

وقد جاء في تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل هم الحمامي، والقيّم، والوقاد، والسقاء، والزبال حيث ان الوقود في الحمامات كان غالباً من الزبل اليابس. هذا فضلاً عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية. وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة، منها ما جاء في كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . . . ولا يأكل ما يغير نكهته - كالبصل والثوم والكراث في يوم نوبته، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة . . . ».

على أن أهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن فحسب، وانما كان أيضاً مركزاً اجتماعياً من الطراز الأول. فالمريض إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إعلاناً لشفائه. والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائعة، ويكون الخروج من الحمام عندئذ في زفة مشهودة، أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب والأصدقاء. وفي الحمام اعتادت أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الناس، ويقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية. وإلى الحمام تتجه المرأة التي لا يراها الناس الا محجبة، فتكشف عن عورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء في هذا المقام أشد تهالكاً من الرجال »؛ على قول ابن الأخوة في كتاب معالم القربة. وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها « فتقع المفاخرة والمباهاة ». لذلك لا عجب إذا أكثر أدباء العصر وشعرائه من وصف الحبيب في الحمام.

ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء إلى النفور من الحمام. فالسيوطي أباحه للرجال بشروط، وقال انه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة. وابن

الحاج عاب على معاصريه من الرجال كشف عاناتهم للبلان في الحمام لإزالة الشعر منها، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والعوائد الرديئة ».

وتسترعي نظرنا في دراسة الحضارة العربية الإسلامية كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء. على أننا نلاحظ على هذه المؤسسات أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت، من المرافق الدينية كالزوايا والمساجد والربط والخانقاوات مقراً لها، بوصفها مؤسسات دينية تستهدف الخير والبر والمعروف. ومرة أخرى نؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية. من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والأيتام قرية نسترو بين دمياط والاسكندرية، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار.

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه في بلاد المشرق الإسلامي من عناية بالغرباء، لاسيما إذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما؛ فقال ان هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في بلاد المشرق عامة، وفي مصر خاصة، وان هؤلاء الغرباء كانوا موضع رعاية الحكام الذين وقفوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي خصصوها لهم.

والمعروف أن أعداداً كبيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق، إما للحج وإما خلاصاً من الأوضاع والأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس في أواخر العصور الوسطى؛ وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة، وخاصة في مصر والشام تحت حكم صلاح الدين. ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في أرض مصر ـ ومفردها المحرس ـ أي المأوى المخصص للدارسين

والزهاد والمسافرين والفقراء؛ فيقول:

« ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه (صلاح الدين الأيوبي) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد، يفدون من الأقطار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وأجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك، ونصب لهم مارستاناً لعلاج من مرض منهم... ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم، بالغاً مابلغوا. ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أميناً من قبله؛ فقد ينتهي في اليوم الى ألفي خبزة أو أزيد، بحسب القلة والكثرة، وهكذا دائماً. ولهذا كله أوقاف من قبله، حاشا ما عينه من زكاة العيد لذلك... ».

وقد أشار ابن جبير الى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر « يسكنونه ويحلّقون فيه ـ أي يقيمون حلقات العلم والدرس والعبادة ـ وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر ». أما في دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع الأموي، وأوقف على ذلك أوقافاً. وبعد أن أسهب ابن جبير في وصف الرعاية التي يلقاها الغرباء، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم ».

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في تلك العصور، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من جوانب اجتماعية لها دلالتها وأهميتها. فالمدرسة في جوهرها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم؛ ولكنها في عنايتها بطلاب العلم وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم، وامدادهم بالمأوى والمأكل

والمشرب والملبس، وما كان يقام فيها من حفلات لمناسبة من المناسبات الدينية أو العلمية، كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخاري. . . تعبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن إغفاله. أما الجوامع والمساجد، فكانت منذ نشأتها مراكز لنشاط متعدد الألوان. ففيها كانت تقام حلقات الدرس، ويجلس المعلمون والمتعلمون؛ وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم، ومن فوق منابرها كانت تذاع بلاغات الحكام وتعليماتهم، وعلى أبوابها توزع الصدقات والزكاة، وإليها كان يتجه الغريب والوافد اذا ما أدرك بلداً من البلاد. . . مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها.

وثمة نوع من المؤسسات الدينية تنوعت وظائفها وغدت مراكز لنشاط اجتماعي لا يستهان به، نعني الربط والخوانق. والأصل في الرباط أن يكون بمثابة ثكنة عسكرية في الثغور وعلى أطراف الدولة وحدودها، يرابط فيها جند المسلمين للجهاد في سبيل الله، على أن يجمع هؤلاء المرابطون بين حياة الجهاد من ناحية وحياة العبادة والزهد من ناحية أخرى. ومع انتشار تيار التصوف غلبت صفة الانقطاع للعبادة على هذه المؤسسات، فأقيمت أعداد كبيرة منها في مختلف أنحاء البلاد وداخل المدن بعيداً عن الحدود، لتعيش فيها مجموعات من الصوفية تعكف على حياة العبادة والزهد والاشتغال بالعلم. ولم تلبث هذه المؤسسات أن غدت مراكز لنشاط اجتماعي يسترعي الانتباه من ذلك أنها غدت دوراً للضيافة، تستضيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الإسلامي، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الوافد عن ثلاثة أيام، يلقى فيها كل ترحاب من أهل الرباط، ويقدم له فيها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة.

وفي الوقت نفسه، غدت بعض هذه الربط ملاجىء مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية، وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن

والعميان. من ذلك ما يذكره المقريزي عن رباط بيبرس الجاشنكير من أنه « خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت ». ويقول ابن الغوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق انه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين؛ وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام.

أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة أعمق من ذلك بكثير، ذلك أن الغرض من إقامتها هو أن تكون « كالمودع للنساء والأرامل »، أي ملاجىء لهن. وفي تلك الربط حاكت النساء زهّاد الرجال في لبس المرقعات من الصوف، والمواظبة على العبادة، مع الالتزام بشدة الضبط وغاية الاحتراز. ومن أمثلة هذه الربط رباط البغدادية، الذي شيدته السيدة تذكار خاتون ابنة السلطان الظاهر بيبرس سنة ٦٨٤ هـ للشيخة الصالحة زينب ابنة أبي البركات، المعروفة ببنت البغدادية، وأنزلت معها فيه مجموعة من النساء الخيرات. وظل هذا الرباط قائماً الى زمن المؤرخ المقريزي في القرن التاسع الهجري، فقال إن سكانه من النساء عرفن بالخير، وأن له شيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن. على أن أهم من هذا، ما قاله المقريزي « وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن. . . وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات، حتى ان خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحداً من استعمال ابريق ببزبوز، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه. . . » ولعل في هذه العبارة من المعاني ما يؤكد أن الرباط غدا مؤسسة لها وظيفة اجتماعية خطيرة الى جانب صفته الدينية.

اما الخانقاوات، فكانت مهمتها محدودة، تنحصر في إعداد المريد إعداداً روحياً خالصاً، ولذا اتصفت حجراتها بالضيق، كما اتصفت الحياة

داخلها بالتقشف، حتى ان بعض المعاصرين حاول أن يفسر لفظ « خانقاه » بأنه مشتق من الخنق، لأن المفروض في نزلائها أن يضيقوا على أنفسهم في حياتهم. على أن الخانقاوات لم تلبث أن نهضت هي الأخرى برسالة اجتماعية واضحة. من ذلك أنها غدت مأوى للغرباء. والمعروف عن الخانقاه الأولى التي أسسها صلاح الدين في مصر سنة ٥٦٩ هـ - والتي عرفت باسم سعيد السعداء - أنه نزل بها كثير من الغرباء القاطنين بمصر من أهل السنة.

هذا إلى أنه يبدو أن حياة الصوفية في الخانقاه لم تكن قاسية بالدرجة التي يتصورها البعض. وقد جاء في وصف خانقاه سرياقوس التي أنشأها السلطان الناصر محمد بن قلاون سنة ٧٢٥ هـ، أنه كان « يصرف لكل صوفي في اليوم من لحم الضأن السليج رطل قد طبخ في طعم شهي، ومن الخبز النقي أربعة أرطال؛ ويصرف له في كل شهر مبلغ أربعين درهماً فضة، ورطل حلوى، ورطلان زيتاً من زيت الزيتون، ومثل ذلك من الصابون. . . » وألحق بهذه الخانقاه حمام به « الحلاق لتدليك أبدانهم وحلق رؤوسهم. . . ».

وبفضل هذه المرونة، تمكن صوفية الخانقاوات من النهوض بنشاط اجتماعي واضح. من ذلك أن عمرو بن عيسى - من صوفية الشيخونية - عرف بالبر بالأيتام والأرامل؛ كما أن بعضهم كان يقوم بتفرقة ما يزيد عن حاجته من الطعام على المحتاجين من المارة بالطريق. ونسمع عن بعض الصوفية أنه اشتغل بتربية الأطفال الأيتام، ومن هؤلاء المربين ناصر الدين خليل أحد صوفية الشيخونية، ويحيى بن محمد الدماطي من صوفية المؤيدية.

ومثل هذا يقال عن المنشآت والمؤسسات التجارية التي انتشرت في

أنحاء العالم الإسلامي، مثل الخانات والوكالات والفنادق، والتي لم تخل الحياة فيها من جانب اجتماعي. والغالب في الخانات أنها كانت تقام على امتداد الطرق التجارية، مثل خان صلاح الدين الذي نزل به الرحالة ابن جبير في طريقه من حمص الى دمشق، ووصفه بأنه « في نهاية الحسن والوثاقة »؛ ومثل خان يونس الذي شيده خارج مدينة غزة الأمير يونس النوروزي أحد أمراء الناصر محمد. هذا وان كانت بعض الخانات قد أقيمت في المدن، وهي في حقيقة الأمر أقرب إلى الفنادق والوكالات، وربما أطلق عليها اسم خانات لتداخل المعنى والوظيفة؛ مثل خان مسرور ـ الذي أطلق عليه المقريزي اسم فندق مسرور، نسبة الى مسرور الخادم، أحد رجال صلاح الدين ـ وكذلك خان الخليلي الذي أنشأه الأمير جهاركس بن عبد الله الخليلي اليلبغاوي، أحد أمراء السلطان برقوق، ثم جدد حجارته السلطان الغوري.

وكانت الوكالات مؤسسات ينزلها التجار ببضائعهم وأموالهم ودوابهم، وربما عائلاتهم؛ ومن أشهرها وكالة الغوري ووكالة قوصون وغيرهما. ويقول المقريزي في كلامه عن الوكالة الأخيرة « هذه الوكالة في معنى الفنادق والخانات، ينزلها التجار ببضائع الشام... ». ولذا كانت الوكالة تشتمل على حواصل تستخدم لخزن السلع الخاصة بالتجار، وعرضها وبيعها، ومنازل تطل على فناء الوكالة من الداخل ينزلها التجار الذين يصطحبون عائلاتهم، فضلاً عن حجرات فردية أعدت للتجار الذين لا تصحبهم أسرهم.

أما الفنادق، فهي بمعناها العام مؤسسات ومنشآت مخصصة لنزول التجار فيها. وقد مر ابن بطوطة بعدد منها، في طريقه ـ عبر الصحراء الشرقية ـ من مصر إلى الشام، فقال إن « بكل منزل منها فندق، وهم يسمونه الخان، ينزله المسافرون بدوابهم ».؛ مما يؤكد التداخل بين معنى

الفندق ومعنى الخان. هذا وإن كان المفروض ـ من الناحية الاصطلاحية في أواخر العصور الوسطى ـ أن تكون الفنادق مؤسسات للتجار الفرنج، فكان لكل جالية من الجاليات الأوروبية ذات النشاط التجاري ـ كالبنادقة والبيازنة والجنوية والكتلان والقبارسة ـ فندق في المواني والمدن العربية ذات الأهمية التجارية بالنسبة لهم.

ومهما يكن من أمر، فالذي يعنينا هو أن هذه المؤسسات التجارية لم تكن من أجل التاجر الخزان الذي يستقر في بلده ويخزن البضائع انتظاراً لارتفاع سعرها؛ ولا من أجل التاجر المجهز الذي يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع؛ أو يرسل هو إليهم البضاعة لبيعها. وإنما كانت من أجل التاجر الركّاض، الذي ينتقل من بلد إلى آخر، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من بلد الّى آخر؛ ويقيم في كل بلد للبيع والشراء؛ ويرجو أن يتوافر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة، فضلاً عن الأمن والسلامة. ولذا نجد هذه المؤسسات مكتملة المرافق، بكل منها قاعة لعجن العجين، وفرن لخبز الخبز. . .

وكان التاجر عندما يصل إلى الفندق أو الوكالة أو الخان يضع بضائعه وأمواله في المكان المخصص لها، ويتجه هو وأسرته الى المكان المخصص لاقامته ليستريح، ويجد على مقربة منه ما يتوق إليه من طعام وماء للاستحمام والاغتسال ثم الاجتماع بمن يهمه الاجتماع بهم من تجار وغير تجار. فإذا كان الفندق خاصاً بجالية، من الجاليات الأجنبية، فإنه كان يسمح لهم باقامة كنيسة صغيرة داخل الفندق، فضلاً عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمور وغيرها، مما يألفه التاجر الأجنبي في بلاده.

هذا إلى أن الوكالات والفنادق كانت خير مكان تودع فيه الأموال ـ ليس أموال التجار فقط بل أيضاً وغير التجار ـ نظراً لما توافر لها من أسباب

الحراسة والأمن. من ذلك ما ذكره المقريزي عن خان مسرور، إذ « كان فيه أيضاً مودع الحكم الذي فيه أموال اليتامى والغياب ». وقال المؤرخ نفسه عن فندق بلال المغيثي « وما برح هذا الفندق يودع فيه التجار وأرباب الأموال صناديق المال ». وإذا كان المقريزي قد ذكر في وصفه لوكالة قوصون أنه « يعلو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثمائة وستين بيتاً أدركناها عامرة كلها، ويحزر أنها تحوي نحو أربعة آلاف نفس ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير. . . »؛ فلابد أن هذا العدد الضخم قد جعل من الوكالة مركزاً اجتماعياً نشطاً.

وأخيراً نختتم كلامنا عن المنشآت الاجتماعية في الدولة الإسلامية بالاشارة الى السجون. والمعروف في اللغة أن السجن هو الحبس، وقد روي عن أبي هريرة أن الرسول ﷺ حَبس في تهمة. والحبس الشرعي معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، وليس حجزه في مكان ضيق. وكان هذا الحبس الشرعي يتم في أول الأمر في بيت أو مسجد، على أن يقوم الخصم - أو وكيله - بملازمة الشخص المحتجز؛ ولذا أسماه النبي ﷺ أسيراً. واستمر الأمر على ذلك في عهد الخليفة أبي بكر الصديق، إذ لم يكن هناك محبس معد لحبس الخصوم. ولكن حدث عندما اتسعت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وكثرت الرعية، أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته، يستخدم سجناً يحتجز فيه من يراد حبسه. ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صفوان بن أمية داراً بمكة بأربعة آلاف درهم. ولم يلبث أن تطور الأمر في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان، عندما ازداد خصوم الدولة، وتعددت مشاكلها، حتى قيل إنه أول من وضع السجن بمعناه المعروف، وخصص الحرس لحراسة المسجونين.

ويبدو أنه كانت هناك في الشطر الأول للدولة الإسلامية نزعة نحو

الرأفة بالمسجونين ورعايتهم، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن، وعدم التطرف في ايذائهم أو حرمانهم. من ذلك ما جاء في كتاب العيون والحدائق من أن الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالي سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بألا يغل مسجون. وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفسق والتلصص اذا أخذوا في شيء من الجنايات وحبسوا، فلابد أن يجري عليهم من الصدقات أو من بيت المال ما يقوتهم، ويجري على كل منهم عشرة دراهم في الشهر، تعطى له في يده، دفعاً لظلم السجان لهم، أو حرمانه إياهم من طعامهم وشرابهم. وجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف أنه لابد من كسوة المساجين صيفاً وشتاء، وذلك إغناء لهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة. كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ ـ ٨٩٢ ـ ٩٠٢ م) جعل في ميزانيته ألفاً وخمسمائة دينار في الشهر لنفقات السجون وثمن أقوات المحبوسين وما يلزمهم من ماء ومؤن. بل لقد ذكر القفطي في أخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعض الأطباء للتردد على السجون كل يوم، وعلاج المرضى من نزلائها، وإعطائهم ما يلزمهم من أدوية وأشربة. ويبدو أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة، وذلك لشغل الوقت؛ ومن ذلك قول ابن المعتز:

تعلمت في السجن نسج التكك ... وكنت امرأ قبل حبسي ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد ... وما ذاك إلا بدور الفلك

على أن هذه الصورة الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دواماً في الدولة العربية الإسلامية؛ إذ ساءت أحوال السجون والمسجونين في أواخر العصور الوسطى، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها. ويصف المقريزي في القرن التاسع الهجري ـ الخامس عشر للميلاد ـ نزلاء

السجون في عصر سلاطين المماليك، وهم « يخرجون مع الأعوان في الحديد حتى يشحذوا، وهم يصرخون في الطرقات: الجوع. وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر، ونحو ذلك من الأعمال الشاقة، والأعوان تستحثهم. فإذا انقضى عملهم، ردوا إلى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئاً. . . ». وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين، فصار كل من يسجن ـ ولو لحظة واحدة ـ يدفع رسماً معيناً، قدره ابن تغري بردي بمائة درهم، وقدره المقريزي « بستة دراهم سوى كلف أخرى ».

أما السجون نفسها، فقد وصف بعضها المقريزي بأن أمرها مهول « من الظلام وكثرة الوطاويط والروائح الكريهة والقبائح المهولة ». وجعلت هذه السجون على أنواع، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والمماليك والجند، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم؛ في حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات. كذلك يذكر المقريزي أن سجون مصر والقاهرة على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس ـ وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ـ وبين السجن، وهو الاعتقال في مكان حرج ضيق. يضاف الى ذلك ما هنالك من تفاوت في أنواع الجريمة والعقوبة؛ فضلاً عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم.

على أنه عندما نذكر ما آل إليه أمر السجون ونزلائها في الدول الإسلامية في أواخر العصور الوسطى، فإنه علينا أن نذكر أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الأمر عندئذ في بلاد العالم المسيحي، سواء دولة الروم في الشرق، أو الدول الأوربية في الغرب.

وبعد، فإن الحضارة العربية الإسلامية آمنت بأن الانسان اجتماعي

بالطبع. وهي حضارة خير ومعروف وبر وإحسان. . . . ولذا فإنها حرصت على إحياء كل لون من ألوان النشاط الإجتماعي الذي يستهدف الخير والرحمة. . . الخير للمجتمع والرحمة بالإنسان، بله الأنعام ومن أجل هذا وذاك حفلت الدولة بالمؤسسات الاجتماعية المتعددة الألوان والنشاطات؛ ولكنها تتفق جميعاً في هدف واحد. . . هو تحقيق حياة أفضل.

مراجع

١ ـ البغدادي: تاريخ بغداد.

٢ ـ ابن عساكر: تاريخ دمشق.

٣ ـ المقريزي: أ ـ السلوك لمعرفة دول الملوك.
ب ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.

٤ ـ ابن جبير: الرحلة.

٥ ـ ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار.

٦ ـ ابن الأخوة: معالم القربة في أحكام الحسبة.

٧ ـ ابن النديم: الفهرست.

٨ ـ ابن الحاج: المدخل.

٩ ـ الحنبلي: شفاء القلوب (مخطوط).

١٠ ـ ابن واصل: مفرج الكروب.

١١ ـ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة.

١٢ ـ النويري: نهاية الأرب.

١٣ ـ سعيد عبد الفتاح عاشور: المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك.

١٤ ـ محمد محمد أمين: تاريخ الأوقاف في مصر.

١٥ ـ مجموعة الوثائق والحجج الشرعية بأرشيف وزارة الأوقاف والمحكمة العليا الشرعية بالقاهرة (دار الشهر العقاري).

النقد والبلاغة

د. شكري عياد

مقدمة

إذا كان الشعر الجاهلي قد بقي محفوظاً في الذاكرة بفضل الوزن والقافية، حتى وصلت إلينا منه صورة صالحة، فإننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن النقد الذي أحاط بهذا الشعر. ومع ذلك فإن الشذرات القليلة التي نقلت إلينا من النقد الجاهلي تدل على تفطّن لدقائق الصياغة الشعرية يوازي ما بلغه الشعر الجاهلي نفسه من النضج. وسيظل الاهتمام بالصياغة هو الغالب على النقد العربي وسليلته البلاغة منذ العصر الجاهلي الى العصر الحديث، باستثناء عصر البعثة النبوية وشيء من عصر الخلفاء الراشدين، حين انصب الاهتمام على المضمون أكثر من الشكل، كما هي الحال في كل دعوة جديدة. واستمرت العناية بالمضمون مجاورة للعناية بالشكل لدى النقاد الكبار في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث، ولم تلبث أن أخذت شكل الخلاف حول تفضيل اللفظ أو المعنى، ولكن هذا الخلاف لم يكن يمس أصول المعاني مما يتعلق بأغراض الشعر المنتزعة من الحياة، ومواقف الشعراء من مشكلات العصر، وهو ما نفهمه اليوم من كلمة المضمون، بل كانت «المعاني» عندهم هي المعاني الجزئية من تشبيه أو استعارة أو نحوهما، مما لا يخرج عن مدلول الصياغة، أما المعاني التي تدل

على رأي أو موقف فقد عدوها مقحمة على الشعر، وظل هذا هو الاتجاه الغالب لدى جمهور النقاد، حتى شاعت بين المتأخرين هذه القولة: المتنبي والمعري حكيمان وإنما الشاعر البحتري.

هذه هي السمات العامة المميزة للتراث النقدي والبلاغي عند العرب، على أن البحث في الصياغة قد استقطب مسائل كثيرة منها ما كان يتعلق بالشعر، ومنها ما كان يتعلق بالقرآن الكريم. وتطور البحث في هذه المسائل على أيدي فئات مختلفة من العلماء، ووصل الى درجة من العمق أباحت لناقد معاصر - وهو محمد مندور - أن يقارن بين بلاغة عبد القاهر الجرجاني ونظريات دي سوسير في اللغة. وسنحاول جمع أطراف تلك المسائل ورصد معالم ذلك التطور تحت العناوين التالية:

١ - النقد في العصر الجاهلي.
٢ - النقد في العصر الإسلامي.
٣ - نقد الرواة.
٤ - تشعب مسائل النقد - الجاحظ.
٥ - التيار العربي المحافظ (الفقهاء وعلماء اللغة).
٦ - التأثير اليوناني (كتاب الدواوين).
٧ - التيار الفني (الشعراء والكتاب).
٨ - البحث في إعجاز القرآن (المتكلمون).
٩ - تبلور علوم البلاغة - عبد القاهر الجرجاني.
١٠ - ضمور النقد واتساع التأليف في البلاغة.

١ - النقد في العصر الجاهلي:

كان الشعر في العصر الجاهلي مقوماً أساسياً من مقومات الحياة العربية، فهو علم العرب الذي لم يكن عندهم علم أصح منه، كما قال عمر بن الخطاب، يحفظ أنسابهم وأيامهم ويعبر عن آلامهم وأحلامهم. ومن ثم

كانت «السلطة الأدبية» التي ترضى عن هذا الشعر أو تسقطه هي سلطة الجمهور، كشأن اليونان القدماء في مسابقاتهم التي كانت تقام في مناسبات معلومة يتنافس فيها الشعراء. ويبدو أن مكة كانت أشبه بعاصمة أدبية لبلاد العرب في العصر الجاهلي، مع أننا لا نعرف نقاداً مكيين في الجاهلية وإنما نعرف أن العرب كانت تعرض أشعارها على قريش فما قبلوه منها كان مقبولاً وما ردوه كان مردوداً، أي أن الشعراء كانوا يحتكمون إلى جمهور أهل مكة، وشأن الجمهور في كل عصر أن يستحسن ما يستحسن ويسقط ما يسقط دون أن يعلل حكمه بالاستحسان أو ضده؛ فيروى أن علقمة بن عبدة التميمي قدم عليهم فأنشدهم قصيدته التي مطلعها:

هل ما عَلِمت وما استودعتَ مكتومُ   أم حبلُها إذ نأتك اليومَ مصرومُ

فقالوا: هذه سِمط الدهر ـ شبهوا القصيدة بالعقد النادر لنفاستها؛ ثم عاد اليهم في العام التالي فأنشدهم قصيدته التي مطلعها:

طحا بك قلبٌ في الحسان طروبُ   بُعَيد الشباب عصرَ حانَ مشيبُ

فقالوا: هاتان سمطا الدهر.

ومن قبيل هذا النقد الذي نستطيع أن نسميه «نقد الجمهور» ما رُوي من أن النابغة الذبياني كان يُقوي في شعره ـ والإقواء عيب في القافية باختلاف حركة الروي من بيت الى بيت ـ فنزل يثرب فأوعز أهلها إلى جارية أن تغنيه بقوله:

امن آلِ ميّة رائحٌ أو مغتدي   عجلانَ ذا زادٍ وغيرَ مزوَّدِ
زعمَ البوارحُ أن رحلتنا غداً   وبذاك حدَّثنا الغدافُ الأسودُ

فحين مدت صوتها بحركة الرويّ في كل من البيتين ظهر له هذا العيب فلم يعد إليه.

فإذا صحت هذه القصة فهي تدل على أن «نقد الجمهور» لم يقتصر على

الاستحسان أو التفضيل، أي أنه لم يكن نقداً ذوقياً محضاً، بل كان في بعض الأحيان نقداً معللاً، وكانت علل الاستحسان أو عدمه راجعة إلى الصياغة. ومن قبيل الاستحسان المطلق اتفاق العرب على تفضيل سبع أو عشر من القصائد الطوال وهي التي سميت بالمعلقات، ولا يُعرف أصل هذه التسمية على وجه اليقين ولا من أطلقها، وهناك رواية تقول: إن العرب اختاروا هذه القصائد وكتبوها على القباطيّ (صنف من الحرير النفيس كان يُجلب من مصر) بماء الذهب، وعلقوها على أستار الكعبة. ومع أن مؤرخي العرب يضعِّفون هذه الرواية، فحقيقة التفضيل نفسها غير منكورة، ومن المرجح أنها ترجع الى العصر الجاهلي.

ومعظم الملاحظات النقدية التي أُثرت عن العصر الجاهلي تدور حول الموازنة بين الشعراء، كما هي الحال عند اليونان أيضاً، فأقدم نص يوناني نعرفه في النقد الأدبي هو جزء من مسرحية «الضفادع» لأرسطوفانيس (القرن الرابع قبل الميلاد) وهو يدور حول موازنة بين الشاعرين السابقين أيسكيلوس ويوريبيدس في أبيات بعينها، وينتهي إلى تفضيل الأول منهما. وأسلوب النقد هنا أسلوب تأثري يتجلى فيه الإعجاب بالشاعر المتقدم (أيسكيلوس) والازدراء بالمتأخر (يوريبيدس)، فهو أقرب إلى أن يعد مزيجاً من المدح والهجاء.

وكانت أسواق العرب ـ ولا سيما سوق عكاظ ـ تضم ندوات أدبية تنشد فيها الأشعار وتلقى الأحكام النقدية. ويروى أن النابغة الذبياني كانت تضرب له قبة من جلد في سوق عكاظ ويفد إليه الشعراء فينشدونه ويسمعون رأيه، فيقال إن الأعشى أنشده ذات مرة، وتلاه حسان بن ثابت، ثم الخنساء، فأعجب بشعرها، وقال لها لولا أن أبا بصير ـ يعني الأعشى ـ أنشدني قبلك لقلت إنك أشعر الجن والإنس. أي أنه قدم عليها الأعشى، وقدمها على حسان، وطبيعي أن يسخط حسان على هذا الحكم، ويرد على النابغة رداً عنيفاً.

وقد وردت هذه القصة بروايات متعددة، وتذهب بعض هذه الروايات إلى أن حسان تحدى النابغة ببيته الذي يقول فيه:

لنا الجفَناتُ الغُرّ يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدةٍ دما

فقال له النابغة: إنك قلت «الجفنات»، ولو قلت «الجفان» لكان أكثر (الجفنات جمع قلة، والجفان جمع كثرة، والمفرد «جفنة» وهي القصعة التي يوضع فيها الطعام)؛ وقلت «يلمعن بالضحى»، ولو قلت «يبرقن بالدجى» لكان أبلغ في المديح، لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً؛ وقلت «يقطرن من نجدةٍ دما» فدللت على قلة القتل، ولو قلت «يجزين» لكان أكثر لانصباب الدم.

ولم تكن هذه «المسابقات الأدبية» مقصورة على سوق عكاظ، فيروى أن أربعة من شعراء تميم اختلفوا في أيهم أشعر، وهم: الزبرقان بن بدير، وعَبدَة بن الطبيب، والمخبَّل السعدي، وعمرو بن الأهتم. فحكّموا بينهم ربيعة بن حِذار الأسدي فقال: أما عمرو فشعره برودٌ يمنيّة تطوي وتنشر، وأما أنت يا زبرقان فإن شعرك كلحم لم يُنضَج فيؤكل ولا ترك نيئاً فيُنتفَع به، وأما أنت يا مخبَّل فإن شعرك قصّر عن شعرهم وارتفع عن شعر غيرهم، وأما أنت يا عبدة فإن شعرك كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شيء.

ويلاحظ الطابع التأثري للأحكام الأدبية في هاتين القصتين: أما النابغة فإنه قدم الأعشى على الخنساء والخنساء على حسّان دون أن يبين أسباب هذا الحكم، ولعله دخل مع حسان في بعض تفاصيل الصياغة كما ذهبت بعض الروايات، بحيث يمكننا أن نعد نقده لحسّان من بواكير النقد البلاغي، فهو يقوم على أن الصياغة يجب أن تؤدي المعنى أداء قوياً، وهذا ما سماه البلاغيون فيما بعد «بالمبالغة»، وعدوه لوناً من ألوان البديع. ولكن الغالب على النقد في العصر الجاهلي هو الطابع التأثري الخالص كما نرى في أحكام ربيعة بن حذار الأسدي على الشعراء التميميين الأربعة، فهي أحكام إجمالية لا تتناول نصوصاً معينة بالتحليل الذي يكشف عن نقاط القوة والضعف في

صياغتها ومعانيها، ثم إن ثلاثة منها جاءت في صورة التشبيه، والتشبيه أقرب إلى اللغة الشعرية الانفعالية منه الى اللغة العلمية المنضبطة. ولا ينبغي أن يفوتنا ـ مع ذلك ـ أن ربيعة بن حذار شبه كل واحد من الشعراء التميميين الثلاثة بصانع، وهذا يدل على أن مفهوم الصناعة أو الصياغة كان مستقرّاً في الأذهان منذ البواكير الأولى للنقد العربي.

٢ ـ النقد في العصر الإسلامي:

كان الشعر سلاحاً من أسلحة المعركة التي دارت رحاها بين الإسلام وخصومه بعد هجرة رسول الله ﷺ وأصحابه إلى المدينة.

وقد تولى الرد على شعراء قريش ثلاثة من شعراء الأنصار، وهم: حسان بن ثابت، وعبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك. كان ثلاثتهم ينافحون عن المهاجرين والأنصار ويهجون كفار قريش، ولكن هؤلاء كانوا يجزعون من شعر حسان ما لا يجزعون من شعر صاحبيه، لأن حسان كان يغمز أنسابهم وأحسابهم، ولم يكن العرب في الجاهلية يعتزون بشيء كما يعتزون بالأنساب والأحساب، فلما دخل كفار قريش في الإسلام كانوا أشد جزعاً من شعر عبد الله بن رواحة، لأنه كان يعيرهم بالكفر، وهنا نلمس أثر الإسلام في تبديل القيم التي تقوم علهيا معاني الشعر، فقد أصبح العرب حين أسلموا يرون الكفر مذمّة أمرّ من قعود الحسب وغموض النسب، ومعنى ذلك أن الشعر أصبح في نظر الجمهور الذي يستمع اليه مرتبطاً بالدين والأخلاق. وقد وضح التنزيل الحكيم الفرق بين هذين النوعين بجلاء تام، وذلك في قوله تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً، وانتصروا من بعد ما ظُلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ (الشعراء/٢٢٤ ـ ٢٢٧).

وقد أمدّ الاتجاه الديني الأخلاقي نقد الشعر بالأساس النظري الذي

كان يعوزه. يروى أن عمر بن الخطاب سأل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: هل تروي لشاعر الشعراء؟ فقال ابن عباس: ومن هو يا أمير المؤمنين؟ قال عمر: ابن أبي سُلمى. قال ابن عباس: وبم صار كذلك؟ قال عمر: لأنه لا يتبع حوشي الكلام، ولا يعاظل من المنطق، ولا يمتدح الرجل إلا بما يكون فيه.

فعمر رضي الله عنه قدّم زهيراً على سائر الشعراء لسببين: أحدهما يرجع الى المعاني والآخر الى الصياغة. فأما السبب الذي يرجع إلى المعاني فهو أنه لا ينسب إلى ممدوحه فضائل ليست فيه، فهو يتحرى الصدق في مدحه، على خلاف معظم الشعراء؛ وهكذا نرى المقياس الأخلاقي في نقد الشعر ظاهراً جلياً؛ وأما السبب الذي يرجع إلى الصياغة فوضوح ألفاظه وتراكيبه، وهذا السبب وثيق الصلة بالسبب الأول، فالشاعر الصادق الذي لا يتكلف في معانيه حري ألا يتكلف كذلك في ألفاظه، والشعر الذي يؤدي رسالة تعليمية حريّ أن يكون واضحاً كي يفهمه الناس.

وكما كان عمر رضي الله عنه يستحسن شعر زهير، كان يستحسن هذا البيت لسحيم:

عميـرة ودِّع إن تجهَّـزت غـازيـا كفى الشيبُ والإسـلامُ للمرء نـاهيا

والمعنى الديني الأخلاقي أكثر ظهوراً في هذا البيت، مع سهولة واقتصاد في الأسلوب.

وكان لعمر موقف صارم من الهجاء والهجائين، فلم يكن الإسلام ليسمح بسب أعراض المسلمين، ومن ثم حبس الحطيئة حين هجا الزبرقان ابن بدر، ثم أطلقه على ألا يعود إلى الهجاء، واشترى منه أعراض المسلمين بمبلغ من المال.

ولا شك أن القرآن الكريم كان له الأثر الأكبر في تغيير مفاهيم العرب

الفنية. فقد بهرهم بنمط من القول لا عهد لهم بمثله، فوقفوا أمامه حيارى: قالوا إنه أضغاث أحلام، وقالوا إنه إفك مفترى، وقالوا إنه شعر، وقالوا إنه سجع كسجع الكهان، وقالوا إنه أساطير الأولين نقلها محمد عن بعض الأعاجم، ولما ضاقت بهم الحيل زعموا أنه سحر.

وقد رد القرآن على هذه المزاعم جميعاً، ولكي يقطع عليهم الحجة تحداهم أن يأتوا بمثله، فليس شيء مما ذكروه إلا وقد مهروا فيه؛ ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات، ثم بسورة واحدة. وكان هذا الجدل كله داعياً لأن يتأمل العرب ـ قبل إسلامهم وبعد إسلامهم ـ القيم الفنية التي احتوى عليها القرآن، ويلاحظوا الفروق بينه وبين غيره من أجناس الكلام، ولا سيما الشعر. والنظر في هذه الفروق باب مهم في أصول النقد. وقد أرشدهم القرآن الكريم نفسه إلى فارق عظيم الشأن حين نبه إلى أن الشعر لا يليق بمرتبة النبوة: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾ (يس ٦٩). فالشعر ـ كما لاحظ المفسرون ـ لا يخلو من زخرف يراد به الطرب أو إثارة الإعجاب فحسب، وأهم زخارفه الوزن والقافية، وقد تنزه القرآن عن ذلك، ففيه موسيقى شديدة التأثير في النفس، ولكنها لا تجري على نسق واحد كأوزان الشعر؛ ولكثير من أوزانه فواصل قد تبدو شبيهة بالقوافي، ولكنها لا تُلتزم كما تُلتزم القوافي. ذلك بأن القرآن الكريم لا يريد تلهية سامعيه كلهوهم بسماع الشعر، وإنما يريد تذكيرهم وتنبيههم، فهو «ذكر» يوقظ وليس شعراً يهدهد، وهو «قرآن» يتلى وليس «غناء» يترنم به، وهو «بيان» يكشف الغموض، و«بلاغ» يؤدي الرسالة، و«فرقان» يميز بين الحق والباطل.

٣ ـ نقد الرواة

حوالى منتصف القرن الثاني نشطت حركة جمع الشعر القديم وتدوينه، وكان القائمون على هذه الحركة، من علماء اللغة والأدب، ذوي مشارب

متعـددة: فمنهم أبو عمـرو بن العلاء (ـ ١٥٤ هـ) أحـد القـراء السبعـة، والقراء والمفسرون كانوا يعنون بالشعر لقول إمامهم ابن عباس: إذا تعاجم عليكم شيء من القـرآن فـانـظروا في الشعـر، فـإن الشعـر عـربي. ومنهم الأصمعي، عبـد الملك بن قريب (ـ ٢١٤ هـ) الـذي شغف بجمال اللغـة العربية والشعر العربي وغاص في دقائقهما، وكان، فيما يظهر، أكثر من مجرد عالم بالشعـر، فقد كـان حسن الأداء لما يحفظ، وهـو كثير، ولـذلك شبهـه معاصروه بالبلبل. ومنهم نديده أبو عبيدة معمر بن المثنى (ـ ٢٠٩ هـ) الذي اشتهر بحفظ الأخبار واتهم بالشعوبية، وقيل إنه كان يتتبع مثالب العرب، ولذلك عني عناية خاصة بنقائض الشعراء الأمويين الثلاثة: جرير والفرزدق والأخـطل، لما احتـوت عليه من سبـاب شنيع. وتخصص في روايـة الشعر رجال مثل خلف الأحمر (ـ ١٨٠ هـ) الذي اتهم هو نفسه بأنه لم يكن أميناً دائماً فيما يرويه، وقيل إنه وضع اللامية المشهورة:

إن بـالـشِّـعـب الـذي دون سلع لقتيـلاً دمـه مـا يُـطَلُّ

ونسبها الى تأبط شراً أو إلى ابن أختـه، ولكن محمـد بن سلام الجمحي (ـ ٢٣٢ هـ) صاحب «طبقات الشعراء» يقول عنه: «أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر، وأصدقه لساناً، كنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً أن لا نسمعه من صاحبه».

وكتاب «طبقات الشعراء» هذا هو أول نص يصور لنا النقد وقد استوى علماً متميزاً من علوم العربية. على أن هـذا العلم كان وثيق الصلة بسـائر العلوم التي كانت كلها ناشئة آنذاك. وتظهر هذه الصلة في ملاحظات نحوية ولغوية وعروضية عُني ابن سلام بروايتها وتسجيلهـا، كما تـظهر في مقـدمة «الطبقات»، التي تعد مرجعاً قيماً لنشأةالنحو، كما أن الكتاب كله مرجع قيم لنشأة النقد. والنقد في هذه المرحلة هو عمل أولئك الرواة الذين عنوا بتمييز الصحيح من المنحول فيما يُحمل اليهم من شعر، ومن أجل ذلك كان هـذا

النقد جزئياً محضاً يتتبع مذاهب الشعراء في أشعارهم ويميز خصائص كل واحد منهم في ألفاظه أو معانيه. فابن سلام يقول عن عدي بن زيد مثلاً: «وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقه فحمل عليه شيء كثير». ويقول عن أمية بن أبي الصلت: «وكان أمية كثير العجائب يذكر في شعره خلق السموات والأرض ويذكر الملائكة ويذكر من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء». ويقول عن كثير عزة وجميل بن معمر: «وكان لكثير في التشبيب نصيب وافر وجميل مقدم عليه في النسيب، وله في فنون الشعر ما ليس لجميل، وكان جميل صادق الصبابة وكان كثير يقول ولم يكن عاشقاً».

ولم يكن غريباً أن يقصر هؤلاء النقاد الرواة اللغويون عنايتهم على الشعراء الجاهليين والإسلاميين، وألا ينظروا في شيء من شعر المحدثين الذين نشأوا في عصر اضطربت فيه اللغة وشاع اللحن حتى على ألسن السراة. على أن عنايتهم بشعر القدماء لم تكن - فيما يبدو - راجعة إلى أسباب لغوية فقط، بل كان لها جانبها الذوقي أيضاً، يدل على ذلك قول عمرو بن العلاء عن أشعار المحدثين إنها كنقط العروس، تذهب رائحتها بعد قليل، وكأبعار الظباء، تشم لها ريحاً طيبة أول عهدها ثم تعود إلى رائحة الأبعار، أما أشعار القدماء فإنها كالمسك كلما حركته ازداد طيباً.

وكان الذوق غير المعلَّل هو السمة الغالبة على هذا النقد، كما كان السمة الغالبة على النقد في الجاهلية. وابن سلام يقرر ذلك صراحة، فبعد أن يحدثنا في مطلع كتابه أن للشعر صناعة كغيرها من الصناعات، تعين عليها كثرة الدراسة ويختص بها فريق من الناس كاختصاص غيرهم بالجهبذة بالدينار والدرهم أو البصر بغريب النخل أو بأنواع المتاع، يروي أن خلاد ابن يزيد الباهلي - وكان حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله - سأل خلفا الأحمر: بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى؟ فقال له خلف: هل تعلم

أنت منها ما إنه مصنوع لا خير فيه؟ قال نعم. قال: أفتعلم في الناس من هو أعلم منك بالشعر؟ قال نعم. قال: فلا تنكر أن يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه أنت.

وتظهر الصبغة التأثرية في أحكام ابن سلام نفسه، فهو لا يعلل استجادته لما يختار من الأبيات أو القصائد، وإذا عرض للموازنة بين الشعراء ـ وخصوصاً شعراء الطبقة الأولى ـ حرص على أن يذكر ما احتج به أصحاب كل شاعر، فأثبت لهؤلاء المحتجين من الذاتية ما أثبته لنفسه، وتجنب أن يرد خلافهم الى مقياس موضوعي عام. وعباراته في وصف مذاهب الشعراء عبارات أدبية كثيراً ما تصور وقع الشعر في نفسه دون أن تحدد صفات الشعر الموضوعية. فهو يقول عن الحطيئة مثلاً: «وكان الحطيئة متين الشعر شرود القافية». ويقول عن عبد بني الحسحاس: «وهو حلو الشعر رقيق حواشي الكلام». ويقول عن البعيث: «وكان البعيث شاعراً فحلاً رقيق الكلام حر اللفظ». ويقول عن القطامي: «وكان القطامي شاعراً فحلاً رقيق الحواشي حلو الشعر» وهكذا.

على أن كتاب ابن سلام هو أول محاولة لتصنيف الشعراء. والتصنيف عملية أساسية في كل جهد علمي. وإذا كان ابن سلام في تقسيمه للشعراء إلى جاهليين وإسلاميين لم يزد على أن اتبع تقسيماً سار عليه الناس في شؤون الحياة كلها، وإذا كان ترتيبه كل قسم على طبقات بحسب منازل الشعراء إكثاراً وإحساناً قد التزم عرفاً سار عليه الرواة اللغويون من قبله، وأسهم في تقليد «الموازنة» الذي عطل البحث عن قيمة الشعر في ذاته، فإن إفراده «شعراء المراثي» و«شعراء القرى العربية» و«شعراء يهود» بأقسام خاصة ـ وإن لم يبين علة هذا الإفراد ـ يدل على تنبه مبكر إلى العوامل الثلاثة المؤثرة في الشعر، وهي: النفسية، والبيئة، والثقافة.

٤ ـ تشعب مسائل النقد ـ الجاحظ:

مع أن كتاب «طبقات الشعراء» يعد أكمل صورة وصلت الينا من عمل الرواة اللغويين ـ والبصريين منهم خاصة ـ فالظاهر أن ابن سلام حين فرغ من تأليفه قبيل وفاته سنة ٢٣٢ هـ. ، كان يؤرخ لدور في حياة النقد أوشك أن يصل الى نهايته. فهذا بصري آخر أصغر سناً، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. ، يحدثنا عن اتجاهات الرواة الذين استمع اليهم في مطلع شبابه فيقول:

«وقد أدركت رواة المسجديين والمربديين [نسبة إلى مسجد البصرة الجامع وسوقها المشهور] ومن لم يرو أشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسيب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار وأشعار اليهود والأشعار المنصفة فإنهم كانوا لا يعدونه من الرواة. ثم استبردوا ذلك كله ووقفوا على قصار الحديث والقصائد والفقر والنتف من كل شيء. ولقد شهدتهم وما هم على شيء أحرص منهم على نسيب العباس بن الأحنف، فما هو إلا أن أورد عليهم خلف الأحمر نسيب الأعراب فصار زهدهم في شعر العباس بقدر رغبتهم في نسيب الأعراب. ثم رأيتهم منذ سُنيّات وما يروى عندهم نسيب الأعراب إلا حدث السن قد ابتدأ في طلب الشعر أو فتيانيّ متغزل.

«وقد جلست إلى أبي عبيدة والأصمعي ويحيى بن نجيم وأبي مالك عمرو بن كركرة، مع من جالست من رواة البغداديين، فما رأيت أحداً منهم قصد إلى شعر في النسيب فأنشده، وكان خلف يجمع ذلك كله.

«ولم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. ولم أر غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل. ورأيت عامتهم ـ فقد طالت مشاهدتي لهم ـ لا يقفون إلا على الألفاظ المتخيَّرة، والمعاني المنتخبة، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكن وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام

له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت الى حسان المعاني. ورأيت البصر بهذا الجوهر من الكلام في رواة الكتّاب أعم، وعلى ألسنة حذاق الشعراء أظهر. ولقد رأيت أبا عمرو الشيباني يكتب أشعاراً من أفواه جلسائه، ليدخلها في باب التحفظ والتذاكر، وربما خُيّل إليّ أن أبناء أولئك الشعراء لا يستطيعون أبداً أن يقولوا شعراً جيداً، لمكان أعراقهم من أولئك الآباء.

«ولولا أن أكون عيّاباً ثم للعلماء خاصة، لصورت لك في هذا الكتاب بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة!» (البيان والتبيين، ط. عبد السلام هارون، ج ٤، ص ٢٣ - ٢٤).

هذا النص يضعنا في أجواء لرواية الشعر تختلف عما تحدثنا عنه في الفقرة السابقة، وعما مثله لنا كتاب ابن سلام. فمدلول كلمة «الرواية» في عصر الجاحظ أوسع كثيراً من مدلولها في دراساتنا الحديثة. فنحن حين نستعمل كلمة «الرواة» اليوم فإنما نريد بها علماء اللغة الذين جمعوا أصولها، مفردات وتراكيب وقصائد، من أفواه أهلها، ولكن الرواية عند الجاحظ وغيره من القدماء لا تعني إلا السماع والحفظ، فهي تشمل هؤلاء ومعهم كل من يهتمون بالشعر ويتناشدونه، أو جمهور المتذوقين وهم من نسميهم اليوم قراء الشعر. ولا شك أن هؤلاء هم الذين يشير إليهم الجاحظ بقوله: «ثم رأيتهم منذ سُنيّات وما يروى عندهم نسيب الأعراب إلا حدث السن قد ابتدأ في طلب الشعر أو فتيانيّ متغزل».

وإذن فقد تكوّن جمهور جديد من متذوقي الشعر. جمهور لم يكن الشعر عنده مقوماً من مقومات الحياة كما كان عند الجاهليين، بل كان طرفة تقتنى، وملحة يتفكه بها، وسمة من سمات الظرف والبراعة. هذا الجمهور الذي وفر له الرواة العلماء فنوناً من الشعر متباينة (من أشعار المجانين ـ لعل

المقصود هو من يسمون اليوم بالعذريين ـ إلى الأشعار المنصفة أي التي كان شعراء الأعراب يقولونها في وصف شجاعة أعدائهم) كما طلع عليهم المعاصرون ـ كالعباس بن الأحنف ـ بمذاهب جديدة خالفت مألوفهم في أغراض الشعر الكبرى. هذا الجمهور، الجديد من كل النواحي، هو الذي صنع الذوق الأدبي العربي لمدة طويلة.

وكما كان هذا الجمهور مختلفاً عن جمهور العصر الجاهلي، فقد كان مختلفاً أيضاً عن فئة «الرواة العلماء» الذين أمدوه بحاجته من الشعر القديم. كان الرواة العلماء لا ينظرون إلى شعر المحدثين، أما الجمهور الجديد، جمهور القرن الثالث، جمهور الحضارة العباسية المترفة، فكان يتذوق الجديد كما يتذوق القديم. واتساع مجال التذوق سمة من سمات الثقافة المتطورة، ولكنه يؤدي غالباً إلى الاهتمام بالشكل، وإهمال الرو يا التي تكمن خلف القصيدة أو المقطوعة، أو ربما البيت المفرد. وسواء انصب الاستحسان على اللفظ ـ وهو الغالب ـ أو على المعنى ـ وهو قليل ـ فإن المتذوق أو الناقد لا يتجاوز السطح، وقلما يتذكر أن وراء الشعر شاعراً، ووراء الكلام إنساناً. وهو يأمل أن تمهد له رواية الكلام البليغ سبيل البلاغة في القول والكتابة، فقد أصبحت الكتابة في الدواوين حرفة ينال من يحسنها نصيبه وافياً من الدنيا، وربما ارتقى إلى مرتبة الوزارة.

وهكذا تأكد ميل النقد العربي إلى جانب الصياغة. وإذا نسي الجانب الآخر وهو التعبير فلن يكون المثل الأعلى للشعر إلا التناسق اللفظي (السبك الجيد والمائية والرونق) وطرافة المعنى مع وضوحه (المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم).

ولعل خلفاً الأحمر كان أقرب الرواة العلماء إلى فهم هذا الذوق الجديد والاستجابة له، أما الجاحظ فكان أول ممثليه. وسخريته المرة من أبي عمرو الشيباني وتعريضه بأبي عبيدة يدلان دلالة واضحة على المنحى الجديد، وقد

ساعد هذا المنحى على بلورة القضايا الرئيسية التي شغلت النقد العربي طوال العصور التالية، وأولها قضية اللفظ والمعنى.

وثمة نص مشهور للجاحظ تناقله النقاد والبلاغيون من بعده، وجعلوه أصلاً في هذه القضية، وهو قوله:

«وأنا رأيت أبا عمرو الشيباني وقد بلغ من استجادته لهذين البيتين ونحن في المسجد يوم الجمعة أن كلف رجلاً حتى أحضر دواة وقرطاساً حتى كتبهما له. وأنا أزعم أن صاحب هذين البيتين لا يقول شعراً أبداً، ولولا أن أدخل في الخصومة بعض الغُيّب لزعمت أن ابنه لا يقول شعراً أبداً. وهما قوله:

لا تحسبنّ الموت موت البلى فإنما الموت سؤال الرجالْ
كلاهما موت ولكن ذا أفظع من ذاك لذلّ السؤالْ

وذهب الشيخ الى استحسان المعنى، والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير». (الحيوان، ط. عبد السلام هارون، ج ٣ ص ص ١٣١ ـ ١٣٢).

ولا شك أن شيوخ اللغة كانوا معنيين أيضاً بأمر الدين (كان بعضهم ـ كما سبق القول ـ من علماء القراءات) فلا عجب أن نظروا إلى الشعر نظرة أخلاقية، حتى غابت عنهم، في كثير من الأحيان، الصفات المميزة للشعر. أما الجمهور الجديد من «الرواة» فكانوا طلاب فن، وكان من المضحك، في نظرهم، أن يعد بيتان كاللذين أوردهما الجاحظ شعراً، مهما يكن فيهما من الحكمة.

يمكننا أن نقول إن قضية اللفظ والمعنى قد أعادت النقد سيرته الأولى

بعيداً عن الأخلاق، وبعيداً عن المجتمع، وسواء أكان ذلك خيراً أم شراً، فإن التأثر بالمبادىء الإسلامية في نقد الشعر لم يدم طويلاً، وكان من عوامل ذلك أن الباحثين في إعجاز القرآن أنفسهم أولوا عنايتهم الكبرى للفظ، كما سنعرف عندما نعرض لجهودهم النقدية. ومع أن الجاحظ وضع هذه القضية وضعاً غاية في البساطة، فقد فجرت عباراته البسيطة مناقشات طويلة بين النقاد استمرت بقية القرن الثالث وطوال القرن الرابع وشطراً من الخامس، الى أن أقام عليها عبد القاهر الجرجاني (المتوفى سنة ٤٧١ هـ) فلسفته البلاغية كلها.

ولقضية اللفظ والمعنى تفريعات لطيفة عند الجاحظ، لم يلتفت اليها خلفه الذين شغلوا بالجدل حول أصل القضية. منها قوله عن ترجمة الشعر: «وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونانية، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً، وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معناها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمتهم» (الحيوان ج ١ ص ٧٥). وقوله في أن الإعراب يفسد نوادر المولدين: «وأنا أقول إن الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب؛ لأن سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج، وتلك اللغة وتلك العبارة، فإذا دخّلت على هذا الأمر - الذي إنما أضحك بسخفه وبعض كلام العجمية التي فيه - حروف الإعراب والتحقيق والتثقيل وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء وأهل المروءة والنجابة انقلب المعنى مع انقلاب نظمه وتبدلت صورته». (الحيوان ج ١ ص ٢٨٢). وقوله عن ميل كل جماعة وكل شاعر إلى ألفاظ خاصة، وهو ما نسميه اليوم المعجم الخاص: «ولكل قوم ألفاظ قد حظيت عندهم، وكذلك كل بليغ في الأرض وصاحب كلام منثور، وكل شاعر وصاحب كلام موزون، فلا بد أن يكون قد لهج وألف ألفاظاً بأعيانها ليديرها

في كـلامـه، وإن كـان واسـع العلم غـزيـر المعـاني كثـير الـلفظ». (الحـيـوان ج ٣ ص ٣٦٦) ولكـن أهم هـذه التـفـريـعـات، بـدون شك، هو قـول الجاحظ في أخـذ بعض الشعراء عن بعض: «ولا يعلم في الأرض شاعر تقدم في تشبيه مصيب تام، وفي معنى غريب عجيب، أو في معنى شريف كريم، أو في بديع مخترع، إلا وكل من جاء من الشعراء من بعده أو معه إن هو لم يعدُ على لفظه فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره فإنه لا يدع أن يستعين بـالمعنى ويجعل نفسـه شريكـاً فيه، كـالمعنى الذي تتنـازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم، وأعاريض أشعارهم، ولا يكون أحدهم أحق بذلك المعنى من صاحبه، أو لعله أن يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط، وقال إنه خطر على بالي من غير سماع، كما خطر على بال الأول». (الحيوان ج ١ ص ص ٣١١ ـ ٣١٢). ولا شك أن في هذه الفقـرة تعديـلاً مهماً لكـلامه السابق عن اللفظ والمعنى، ولعل عبد القاهر الجرجاني أفاد منها أو مما يماثلها عندما تناول هذه المشكلة فيما بعد. وعـلى كل حـال فقد كـان لهذه الفقـرة امتداد طويل عريض لدى النقاد فيما عرف باسم «السرقات الشعرية».

على أن نص الجاحظ الذي أوردناه فيما سبق كان يمكن أن يثير قضية أخرى؛ لولا أن النقاد الذين جاءوا بعد الجاحظ عبروا عليها عبوراً كما فعل الجاحظ نفسه، وهي قضية «الطبع والصنعة». فالجاحظ يجمع بين «صحـة الطبـع» وكون الشعر صناعة، في سياق يدل عـلى أنه لا يـرى ثمة تعـارضاً بينهما. ولكن مدلول كلمة «الصنعة» كان قد بدأ يتخذ وجهة أخرى، حتى في زمن الجاحظ نفسه، تجعله مضاداً للطبع. ومع أن الحديث عن «الـطبع والصنعة» لم ينقطع من النقد العربي المحافظ على وجه الخصوص، فإن هذه المسألة لم تتحول إلى أساس من الأسس النظرية للنقد والبلاغة كما حدث في قضية اللفظ والمعنى. ويمكن أن يـلاحـظ أن الحديث عن الطبع والصنعة نشأ في بيئات المعتزلة المعنية بالفكر النظري، ثم انتقل إلى النقد التطبيقي، فلم يتطور من الناحيـة النظريـة، على حـين سلك اصطلاحـا «اللفـظ والمعنى»

الاتجا المعاكس.

وثمة قضية ثالثة تعبر عن منحى الجاحظ الموالي للذوق الجديد، وهي قضية «القدماء والمحدثين». فقد رأينا الرواة العلماء في الجيل الذي سبق الجاحظ يعرضون عن شعر المحدثين، ولا يروونه ولا يشجعون على روايته، مع أنه كان رائجاً عند الجمهور الجديد، حتى قيل عن بشار مثلاً: إنه لم يكن في زمنه بالبصرة غزل ولا مغنية ولا نائحة إلا يروي من شعره. وموقف الجاحظ في هذه القضية يتسم بالاعتدال، والظاهر أنها كانت قضية شائكة لأنها اتصلت بحركة الشعوبية (وشعوبية بشار وأبي نواس معروفة)، ولكن على كل حال يخالف الرواة الذين رفضوا شعر المحدثين مخالفة شديدة، ويصرح بأن الجودة هي المعيار الوحيد الذي يعتد به. وعبارته في ذلك توحي بشيء من جو الخصومة حول هذه القضية. يقول الجاحظ: «والقضية التي لا أحتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها، أن عامة العرب والأعراب والبدو، والحضر من سائر العرب، أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولّدة والنابتة، وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه. وقد رأيت ناساً منهم (أي من الرواة المتقدمين) يبهرجون أشعار المولدين، ويستسقطون من رواها، ولم أرَ ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروي. ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمانٍ كان» (الحيوان ج ٣ ص ١٣١).

وملاحظات الجاحظ النقدية المتناثرة في كتابيه «البيان والتبيين» و«الحيوان» لا تعبر فقط عن ذوق جمهور الشعر الجديد، بل تسجل اتجاهاً آخر كان له أثر كبير في بث الروح العلمية في النقد والبلاغة، وهو الاتجاه المعتزلي الذي عني بالكلام البليغ من حيث هو رسالة بين قائل ومستمع. فقد تولى المعتزلة الأوائل مهمة الدفاع عن الإسلام ضد مطاعن أصحاب النحل القديمة، ولذلك عنوا بتعليم الخطابة، وهي - في أوسع مفهوم لها -

الكلام الذي يراد به التأثير في المستمعين. ويظهر أن المعتزلة التفتوا أيضاً إلى حال القائل، ولاحظوا العلاقة بين تقبل المستمع للرسالة وإيمان القائل بها، ومن هنا أكدوا أهمية «الطبع»، ولم يروا ثمة تضاداً ولا تنافراً بينه، وبين «الصنعة»، كما لاحظنا في نص الجاحظ عن اللفظ والمعنى. «فالطبع» ضده التكلف لا الصنعة، بل إن الطبع عندهم هو قوام الصنعة، وهذا ما يدل عليه النص الذي أورده الجاحظ لبشر بن المعتمر (أحد أئمة المعتزلة، توفى سنة ٢١٠ هـ). ويقول فيه: «فإن ابتليت بأن تتكلف القول، وتتعاطى الصنعة، ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة، وتعاصى عليك بعد إجالة الفكرة، فلا تعجل ولا تضجر، ودعه بياض يومك وسواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك، فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة، إن كانت هناك طبيعة أو جريت من الصناعة على عرق».

ويبدو من نص بشر هذا، ومن نص الجاحظ السابق، أن المعتزلة تكلموا عن «الطبع» و«الطبيعة» كاستعدادين نفسين، قبل أن يتلقفهما النقاد الأدباء فيجعلوهما مقابلين للصنعة.

والظاهر أن العناية بتعليم الخطابة لم تكن مقصورة على بيئات المعتزلة. فالجاحظ يورد نص بشر السابق بعد خبر مؤداه أن بشراً مرّ بأحد الخطباء ببغداد، وحوله جماعة من الفتيان يعلمهم الخطابة، فوقف يسمع، فظن المعلم أن بشراً إنما وقف ليستفيد، ثم رفع اليهم صحيفة من تحبيره، جمع فيها نصائح لمن يريد أن يتصدى لمخاطبة الجماهير، ولم يقتصر على فن الخطابة بل تكلم عن فن القول عموماً، سواء أكان منطوقاً أم مكتوباً، منثوراً أم منظوماً، فلما قرئت الصحيفة قال المعلم: إني أحوج إلى هذه الصحيفة من هؤلاء الفتية.

وصحيفة بشر يمكن أن تعتبر أول نص بلاغي في العربية، من حيث إن البلاغة تتميز عن النقد بصفات أربع: الغرض العملي، والشكل

التعليمي، والاهتمام بالأحكام العامة، والتركيز على بحث العبارة. وقد كان إسهام المعتزلة ـ مع غيرهم من أصحاب الاتجاهات النظرية ـ في تأسيس علم البلاغة أعظم كثيراً من إسهام الأدباء الذوقيين. وصحيفة بشر تتناول الجوانب الثلاثة لعملية «التبليغ» وهي المصدر والمتلقي والرسالة، مع التركيز على الجانب الأول، مما يدل على صبغتها العملية. والاتجاه «الإعلامي» في هذه الصحيفة يظهر من قول بشر: «فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام».

يمثل إنتاج الجاحظ النقدي، والأدبي بعامة، بحيرة واسعة صبت فيها جميع روافد الثقافة العربية، ثم انطلقت منها أنهار وفروع. والمقصود بهذا القول هو عصر الجاحظ أكثر من الجاحظ نفسه. وقد رأينا في النقد والبلاغة بعد الجاحظ أربعة تيارات مهمة: التيار الأول عربي خالص، تألف من أدباء ذوي ثقافة دينية ولغوية، تابعوا عمل الرواة الأولين، ولم يرفضوا ذوق الجمهور الجديد، وقبلوا أطرافاً من الثقافات الأجنبية التي تمثلت فيما سمي بالعلوم الدخيلة، ولكنهم قاوموا طغيانها على الثقافة العربية الأصيلة. والتيار الثاني غلب عليه التأثير اليوناني، ومثلته طائفة من كتاب الدواوين نبعوا من أصول أعجمية، ونهلوا من ثقافات أجنبية، قبل أن يتقنوا العربية بحكم عملهم، ويشاركوا في بناء ثقافتها بفضل تأثيرهم في غيرهم. والتيار الثالث تيار فني تألف من الشعراء والكتاب الذين شغلوا «بالصنعة»، وقد كان الاتجاه السائد في هذا التيار نحو رصد الملامح الأسلوبية مع عناية قليلة بالتعريف وعناية كبيرة بالنماذج، وانصراف عن الجدل الذي كان طابع التيار الأول، والتحليل النظري الذي كان طابع التيار الثاني. والتيار الرابع والأخير هو تيار المتكلمين الذين شغلتهم قضية إعجاز القرآن؛ ولعل هذه القضية أنْ تكون قد بدأت بالتفكير في طبيعة الوحي من حيث هي مسألة

إيمانية: هل الموحي به هو المعنى والألفاظ جميعاً أو المعنى فقط واللفظ للرسول. هذا الى جانب أن الظاهرة القرآنية ـ كظاهرة بلاغية خارجة عن المألوف ـ قد شغلت المتكلمين كما شغلت غيرهم من المسلمين. وقد كان لهذا التيار الأخير أثره الحاسم في بلورة علوم البلاغة كما نعرفها اليوم.

وسنتحدث فيما يلي عن كل واحد من هذه التيارات الأربعة بشيء من التفصيل.

٥ ـ التيار العربي المحافظ:

إذا عد كتاب «طبقات الشعراء» لابن سلام ممثلاً لبداية النقد المتخصص على أيدي الرواة اللغويين، فإن كتاب «الشعر والشعراء» لابن قتيبة عبد الله بن مسلم (ـ ٢٧٦ هـ.) يعد استمراراً وتطويراً لهذا الاتجاه. فابن قتيبة فوق ثقافته اللغوية والأدبية كان فقيهاً ومؤرخاً وكان مؤلفاً من ذلك الطراز الموسوعي الذي بدأه الجاحظ، وقد تأثر بمذهب الاعتزال، وألم ببعض الثقافات الأجنبية، ولكنه بقي متعصباً للثقافة العربية الأصيلة، ومجموع كتبه يمكن أن يعد عملاً واحداً متصلاً لنشر هذه الثقافة، كما أن مقدمة كتابه «أدب الكاتب» تحمل هجوماً عنيفاً على ذلك الفريق من الكتاب الذين فتنوا بالعلوم الدخيلة، إلى حد إهمال ثقافتهم العربية. وقد ترجم ابن قتيبة في كتابه «الشعر والشعراء» لمشاهير الشعراء المحدثين كبشار بن برد وأبي العتاهية وأبي نواس، بعد أن ترجم للجاهليين والإسلاميين، وأورد نماذج من أشعار هؤلاء وهؤلاء، وصرح في المقدمة بأنه لم يسلك في هذا الاختيار مسلك أولئك الرواة الذين نظروا الى الشاعر المتقدم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر بعين الاحتقار لتأخره، بل نظر بعين العدل إلى الفريقين. فهو إذن يسلك مسلك الجاحظ في احترام الذوق المعاصر؛ ولكنه يصرح في المقدمة نفسها أيضاً بأن أكثر قصده كان للمشهورين من الشعراء، الذين يعرفهم جُل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في

الغريب وفي النحو، وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله ﷺ. فهو إذن لم يتخلّ عن المبادىء الأصيلة لدى الرواة اللغويين، وكأنه كان يسير على آثار بعض اللغويين المتقدمين، كسيبويه والأصمعي، الذين روي أنهم كانوا يستشهدون أحياناً بشعر بشار لأنهم اطمأنوا الى فصاحته.

ولم يرتّب ابن قتيبة شعراءه في طبقات كما فعل ابن سلام. ولعل هذا الاختلاف بين الصنيعين يؤكد ما ذكره الجاحظ من اختلاف الأذواق وتقلبها في عصره، بحيث لم يعد الرواة اللغويون قادرين على أن يمارسوا في النقد سلطة تشبه سلطة المجامع في أيامنا. وقد حاول ابن قتيبة أن يوفق بين الذوق القديم والذوق الجديد في موقفه من قضية اللفظ والمعنى، فهو لم يجعل البلاغة في واحد منهما دون الآخر، ولكن قسم الشعر أقساماً أربعة: فقسم منه حسن لفظه وجاد معناه، وقسم حَسُن لفظه وحلا فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، وقسم جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه، وقسم تأخر معناه وتأخر لفظه. على أن أحكامه على حسن اللفظ وجودة المعنى ذوقية محضة، ومن العسير أن نهتدي من خلالها إلى مفهوم واضح «للفظ» أو «للمعنى». فهو يعد بيت الفرزدق:

والشيب ينهض في الشباب كأنه ... ليل يصيح بجانبيه نهار

من القسم الذي جاد معناه وقصرت ألفاظه عنه. فإذا كان قد أراد بجودة المعنى ما في البيت من تشبيه بياض الشعر بالنهار وسواده بالليل، فهو مفهوم للمعنى يختلف عن المفهوم الذي من أجله قال عن بيت أبي ذؤيب الهذلي:

والنفس راغبةٌ إذا رغبتها ... وإذا تردّ إلى قليل تقنع

إنه حسن اللفظ جيد المعنى. فهذا البيت الأخير يمثل ذوق المتقدمين في تفضيل أبيات الحكمة، وليس في بيت الفرزدق شيء من ذلك إلا على تأويل

بعيد جداً. كذلك يصعب أن نتبين ما يريده بتقصير اللفظ في بيت الفرزدق، إلا أن يكون في استعماله لفظ «الشباب» كناية عن الشعر الأسود، وهذا الضرب من التوسع اللغوي كثير لا يربك السامع.

وقوله عن القسم الثاني إنه ما «حسن لفظه وحلا فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى» يشعر بأنه لا يزال أميل إلى ذوق الرواة المتقدمين، لأن «الفائدة» في المعنى إنما تكون في أبيات الحكمة ونحوها. ولهذا قال «إن هذا الصنف في الشعر كثير»، وعد منه أبياتاً استحسنها النقاد من بعده لدقة ما فيها من التصوير، لا لمجرد «حلاوة المخارج والمطالع والمقاطع» التي عنى بها ابن قتيبة حلاوة الجرس الموسيقي، على ما يبدو. ولكن مفهومه «للفظ والمعنى» يزيد إبهاماً لدينا حين يضيف أن من الشعر ما يختار ويحفظ لأسباب غير جودة اللفظ والمعنى، ويعد من هذه الأسباب: الإصابة في التشبيه، وخفة الرويّ.

وإلى ابن قتيبة يرجع الوهم الشائع بأن القصيدة الجاهلية لا تكون إلا متعددة الأغراض، مع أنه لم يقل ذلك، ولكنه قدم تعليلاً نفسياً لتسلسل الأغراض في القصيدة الواحدة، بلغ من إقناعه، فيما يبدو، أن تصور من بعده من النقاد والشعراء حتى يومنا هذا أن ذلك التسلسل هو النمط النموذجي للقصيدة العربية الأصيلة. فقد علل بدءها بالنسيب ووصف الأطلال باستمالة قلوب السامعين، إذ كانت عاطفة الحب مشتركة بين البشر جميعاً، فلا يخلو إنسان أن يكون متعلقاً منه بسبب، وعلل انتقالها الى وصف الرحلة بأن الشاعر بعد أن ضمن إقبال النفوس عليه وإصغاء الآذان له، قدم وصف موجبات الحقوق لدى الممدوح من متاعب تجشمها قبل الوصول إليه. ومن ثم يتهيأ له الدخول في الغرض الأصلي من قصيدته وهو المديح.

على أن ابن قتيبة يبدو أشد محافظة حين يقرر أنه «ليس لمتأخر الشعراء

أن يخرج على مذاهب المتقدمين في هذه الأقسام فيقف على منزل عامر ويبكي عند مشيد البنيان، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم الصافي، أو يرحل على حمار أو بغل فيصفهما، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يرد على المياه العذبة الجواري، لأن المتقدمين وقفوا على الأواجن الطوامي، أو يقطع الى الممدوح منابت النرجس والورد والآس، لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح والحنوة والعرار».

ولا شك أن ابن قتيبة كان يرد بهذه الملاحظات على شاعر مثل بشار الذي وصف في إحدى قصائده المدحية رحلته على ظهر سفينة، أو شاعر مثل أبي نواس الذي وقف على منازل اللهو والشراب. .

وهكذا يبدو أن نشاط النقد العربي المحافظ كان يشتد كلما حاول الشعراء المجددون أن يخرجوا على تقاليد الشعر القديم، أو حاول النقاد المتأثرون بالثقافة اليونانية (كما سيأتي) أن ينظروا في الشعر نظرة عقلية. وقد كان ظهور أبي تمام بمذهب جديد في الشعر، يقوم على الصنعة الذهنية والتدقيق في المعاني، حتى جاء بكثير من الاستعارات الغامضة ووقع في ألوان من التعقيد الأسلوبي، رافعاً إلى مزيد من النشاط من قبل النقاد المحافظين. وقبل أن تهدأ المعركة حول أبي تمام ظهر المتنبي بشخصيته الفذة التي زينت له في شبابه الإقدام على مبالغات غير معقولة، وأغرته دائماً بالتجبر على اللغة، فشغل النقد أكثر مما شغله أبو تمام. وفي هاتين المعركتين كان النقاد المحافظون دائماً ينصرون «الطبع» على «الصنعة»، وقد أصبحا الآن ضدين، «فالطبع» يعني السهولة (وهي صفة في المعاني والتراكيب النحوية) والعذوبة (وهي صفة في الأصوات اللغوية) وما سموه حسن السبك (وهو وصف جامع للصفتين السابقتين)؛ بينما تعني «الصنعة» إعمال الذهن في المعاني والتراكيب للإتيان بمعانٍ جديدة أو تراكيب غير متوقعة. وهكذا بانت «الصنعة» منافية في كثير من الأحيان لجودة الصياغة، وزادت الهوة عمقاً بين اللفظ والمعنى.

شهد القرن الرابع قمة المعركة بين المحافظين والمجددين، وزادها احتداماً أن هؤلاء وجدوا في ممثلي التيار اليوناني سنداً ونصيراً، حتى ان قدامة بن جعفر، الذي كان اهتمامه بالشعر منصباً على الناحية النظرية، تجاوز هذا الاهتمام ليؤلف كتاباً في «الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام». وقد أنتجت هذه المعركة أهم كتابين في النقد العربي التطبيقي، وكلاهما ثمرة من ثمار التيار العربي المحافظ، وهما «الموازنة بين الطائيين» لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ـ ٣٧٠ هـ.) و«الوساطة بين المتنبي وخصومه» للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (ـ ٣٦٦ هـ.).

يبدأ الآمدي موازنته بين أبي تمام والبحتري بعرض محايد ـ ظاهرياً على الأقل ـ لمذهب كل من الشاعرين. فأحدهما ـ البحتري ـ يعنى بصحة السبك ورونق العبارة بينما يعنى الآخر بالصنعة في المعاني والغوص على الأفكار. ويكتفي الآمدي بأن يحيل القارىء على ذوقه في اختيار أحد المذهبين، ثم يمضي الى خطة رسمها لبيان أخطاء كل من الشاعرين وسرقاته، ثم الموازنة بين ما جاءا به في أغراض الشعر المعروفة من الوقوف على الديار وذكر تعفية الزمان لها والبكاء عليها الخ. وهو في بيان الأخطاء شديد العناية بالناحية اللغوية، كثير الاحتكام إلى الشعر القديم، يكاد يجعل المعاني ـ كالألفاظ ـ حفظاً ورواية عن العرب، فإذا كان الشعراء الأقدمون قد تعودوا أن يصفوا مرورهم على ديار الأحبة فيجعلوا ذلك وقوفاً عندها أو تعريجاً عليها في اثناء سفرهم، فلا يسوغ للشاعر المحدث أن يقصد إلى دار محبوبته قصداً. وإذا كان الشعراء الجاهليون قد وصفوا ناقتهم عند الوقوف بشدة النشاط فلا ينبغي أن يصورها الشاعر المحدث وقد أتعبها السير وقصر خطواتها الأين والكلال. والآمدي هنا يسلك مسلك العلوم اللغوية فيجعل معاني الأقدمين «أصولاً» تعتمد ويقاس عليها.

وإذا وجدنا الآمدي ناقداً يغلب عليه الميل إلى الناحية اللغوية،

والتشدد في اتباع الأقدمين، فإننا نجد الجرجاني أميل إلى الناحية الأدبية الخالصة، وأجرأ على نقد المتقدمين. فهو يكثر من إيراد الشعر المختار، وربما روى منه قطعاً طويلة أو قصائد كاملة، وهو يعطينا الكثير من الأحكام الذوقية الخالصة، في أسلوب تغلب عليه مسحة التعبير الوجداني الرقيق؛ ثم هو يقرر أن المتقدمين قد يخطئون في اللغة أو المعاني كما يخطىء المحدثون، ويورد لذلك أمثلة كثيرة من أشعارهم التي عابها متقدمو النحويين وتكلف الاحتجاج لها متأخروهم. ولكن خصائص النقد العربي المحافظ ليست أقل وضوحاً عند الجرجاني منها عند الآمدي. فالنقد عنده لا يزال ذاتياً تطبيقياً، ولا يزال للجانب اللغوي فيه نصيب موفور، وإكثاره من إيراد المختارات الشعرية ليس إلا صورة مما نجده عند ابن سلام وابن قتيبة من إيراد ما يستجاد من شعر الشاعر على سبيل الرواية لا على سبيل النقد والتحليل. والمثل الأعلى للشعر عند الآمدي والجرجاني واحد، وإن جهد كلاهما في إخفائه ليحتفظ بصفة القاضي العادل: وهو المعنى الواضح في اللفظ الرشيق. والجرجاني يعنى بتقرير مذهب في الأسلوب أشار إليه الجاحظ والآمدي قبله، أما هو فتناوله بشيء من التفصيل والتعليل يوضح ما لهذا المذهب من اتصال وثيق بتطور اللغة وتجارب الشعراء. فبعد أن يقرر أثر الحضارة في تهذيب اللغة، يستحسن النمط الأوسط من الأساليب، وهو «ما ارتفع عن الساقط السوقي، وانحط عن البدوي الوحشي». وهذا مذهب في الأسلوب مستمد من التجارب الخاصة للغة العربية، التي عانت فترة من الزمان اختلاف لغة البدو عن لغة الحضر، ثم عانت فترة أخرى اختلاف لغة العامة عن لغة الأدب، فأصبح مدار الاهتمام في العبارة الشعرية على مادة الألفاظ لا على طريقة استخدامها، وأصبح مثلها الأعلى يقوم على التوسط لا على الغرابة المقصودة.

أما السرقات الشعرية التي تشغل من كتاب الجرجاني زهاء النصف، كما تشغل من كتاب الآمدي قرابة الثلث، فلا تقوم على بحث نظري أو

«قانون عام» إلا ما كان من التفرقة بين المشترك والمبتدع من المعاني، وتقرير أن ادعاء السرقة لا يكون إلا في المعاني المبتدعة. والناقد يعنى بتسجيل الأبيات التي لوحظ فيها السرقة، وقد يقف وقفة ليفاضل بين صور الصياغة عند الشعراء الذين تعاقبوا على المعنى الواحد. فالبحث كله، كما لوحظ فيما سبق (الفقرة ٤) ناشيء عن توكيز النقد على الصياغة لا على المعاني، وإن بدا الأمر بعكس ذلك للوهلة الأولى: فإن التيار النقدي العربي المحافظ، القائم على الرواية، المعني بالجزئيات، المعجب بالقديم، وجد في هذا البحث مجالاً واسعاً لعرض محصوله، كما استطاع أن يسخره للرد على أبي تمام وأنصاره الذين ادعوا له فضل السبق الى اختراع المعاني وابتداع الأفكار. ومع ذلك فإن أعلام هذا النقد المحافظ لم يخف عليهم أنهم وضعوا الشعراء المحدثين جميعاً في مأزق حين ألزموا الشاعر المحدث بأن يجاري القدماء في أوصافهم وتشبيهاتهم، فلا يستحسن إلا ما استحسنوه، ولا يذم إلا ما ذموه، ولا يشبه إلا على طريقتهم، ولا يستعير الا على أساليبهم، حتى إذا وافق الشاعر المحدث شاعراً متقدماً في معنى أو أسلوب فهو آخذ وهو مسبوق، ولن ينجو من هذه اللفظة البشعة لفظة «السرقة». لذلك رأينا هؤلاء النقاد أنفسهم يقفون من السرقات موقف إغضاء وتسامح، فالآمدي يقول: «إن من أدركته من أهل العلم لم يكونوا يرون سرقات المعاني من كبير مساوىء الشعراء وخاصة المتأخرين، إذ كان هذا باباً ما تعرى منه متقدم ولا متأخر». وهو موقف غريب من ناقد بذل جهداً كبيراً في بحث السرقات، وكأن هذا البحث لم يزد عن كونه نوعاً من اللعب العقلي لا يمس جوهر التجربة الشعرية. ومن هنا لم يخطىء البلاغيون المتأخرون حين ألحقوا السرقات الشعرية بالبديع، فهي، كأنواع البديع، صور من الزخرفة، وهي في النقد نفسه نوع من الزخرفة أيضاً. ولعل الآمدي كان أقرب إلى فهم جوهر الموضوع، وهو أن العمل الأدبي يقوم في جانب كبير منه على الاستمداد والاستيحاء، وأن الموهبة الفردية مهما عظمت فإنها لا يمكن أن تنجو من تأثير

الإطار الثقافي المشترك، حين قال - متأثراً بميله الشخصي الى البحتري - «إلا أنه (أي البحتري) - مع هذا - لا ينكر أن يكون قد استعار بعض معاني أبي تمام، لقرب البلدين، وكثرة ما كان يطرق سمع البحتري من شعر أبي تمام فيعلّق شيئاً من معانيه، معتمداً للأخذ أو غير معتمد».

لقد بقي التيار العربي المحافظ، محافظاً على جميع خصائصه المهمة، متأثراً بالصراع العربي الشعوبي، ربما إلى العصر الحاضر. وربما التبس الأمر على بعض الدارسين فحسبوا أن التيارين العربي واليوناني التقيا التقاء مثمراً عند رجل كالآمدي، لأنه تحدث في موازنته عن العلل الأربع: الهيولانية والصورية والفاعلة والتمامية. وطبق هذا المبدأ الأرسطي على نقد الشعر فقال إن العلة الهيولانية هي الألفاظ، والعلة الصورية هي «إصابة الغرض فيها بقصد الصانع صنعته»، والعلة الفاعلة هي «صحة التأليف حتى لا يقع فيه خلل ولا اضطراب»، والعلة التمامية هي «أن ينتهي الصانع الى تمام صنعته من غير نقص منها ولا زيادة عليها» وخلص الى قوله: «فهذا قول جامع لكل الصناعات المخلوقات، فإن اتفق الآن لكل صانع بعد هذه الدعائم الأربع أن يحدث في صنعته معنى لطيفاً مستغرباً كما قلنا في الشعر، من حيث لا يخرج عن الغرض، فذلك زائد في حسن صنعته وجودتها، وإلا فالصنعة قائمة بنفسها مستغنية عما سواها».

وقد يخيل إلى الدارس أن حكيماً أو فيلسوفاً يتكلم في الشعر لن يبلغ من تطبيق الفلسفة على الصنعة الشعرية أكثر من هذا المبلغ، ولكنه إذا أنعم النظر وقاس الكلام بمعايير الفلسفة الأرسطية وجده لم يأخذ من هذه الفلسفة إلا الشكل الخارجي: فهو لم يعرف منزلة «العلة الصورية» من هذه العلل الأربع، وأنها هي التي تقوم بها الصفة الذاتية للشيء، وكأنه توهم من قولهم إن العلة الهيولانية هي «الأصل» أن العلل الباقيات فروع لها؛ وهو قد رأى هذه العلة الهيولانية في الألفاظ دون أن يلاحظ أن الألفاظ دوالّ على

معانٍ، ومن ثم كان بعيداً كل البعد عن أن يبين ـ بطريقة فلسفية ـ صفات الشعر الجيد، وانتهى الى حيث بدأ من تقرير أن المعاني اللطيفة في الشعر نافلة ليست بأصل.

ولكن هذه الفقرة تدل ـ من جهة أخرى ـ على أن الثقافة الفلسفية قد بلغ من تمكنها في ذلك العهد ـ حتى في مسائل الأدب ـ أن رجلاً كالآمدي عني بأن يصب فكرته في وعائها لتزداد قبولاً عند الناس.

٦ ـ التيار اليوناني

في أواخر القرن الثاني الهجري أو أوائل الثالث، عرفت في العالم العربي ترجمة لكتاب «الخطابة» الأرسطي، أما «كتاب الشعر» فقد ترجمه إسحق بن حنين (ـ ٢٩٨ هـ)، وأعاد ترجمته متى بن يونس (ـ ٣٢٨ هـ). ويذكر صاحب «الفهرست» أن الكندي (في أوائل القرن الثالث) اختصر كتاب الشعر، وأن الفارابي (ـ ٣٣٩ هـ) فسر كتاب الخطابة. وحتى لو اعتبرنا التواريخ المتأخرة، فإن معرفة العرب بالكتابين وافقت عهد تبلور مسائل النقد، ولا يبعد أن يكون الجاحظ قد تأثر في فكرة كتابه «البيان والتبيين»، وبعض مباحثه النظرية، بكتاب الخطابة الى جانب كتب أرسطو المنطقية. ولكن شروح الفلاسفة العرب (الفارابي وابن سينا وابن رشد) للكتابين كان لها أكبر الأثر في الملاءمة بينهما وبين الأفكار العربية.

وقد كان الرأي السائد، إلى وقت قريب، هو أن العرب لم يتأثروا بكتاب الشعر على الإطلاق، مع ترجيح أنهم تأثروا بكتاب الخطابة، وبعض الباحثين جزم بهذا، اعتماداً على أن القسم الثالث من كتاب الخطابة، وهو الخاص بالأسلوب، يتناول مباحث شبيهة بمباحث البلاغة العربية، ولكننا لا نزال نفتقر الى المقارنات الدقيقة التي تثبت حقيقة هذا التأثر وتبين مداه. أما كتاب الشعر فقد أمكن القطع بأنه ترك أثراً قوياً في النقد العربي،

وخاصة بعد أن عرف كتاب «مناهج البلغاء» لحازم القرطاجني، وسيرد الحديث عنه في موضعه من هذه الفقرة.

ولا نزاع في أن كتاب «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر الكاتب البغدادي (أواخر القرن الثالث) يحمل آثاراً قوية من الفكر اليوناني. وقد كان قدامة نفسه شارحاً لبعض كتب الفلاسفة، وكتابه «نقد الشعر» مؤلف على طريقة فلسفية، فهو يبدأ بحد الشعر وبيان أقسامه (الفصل الأول) ثم يصف نعوت كل قسم (الفصل الثاني) ثم عيوب كل قسم (الفصل الثالث). وهذه محاولة واسعة المدى لتنظيم «علم الشعر» تنظيماً أشبه بالعلوم الفعلية، وجعله علماً معيارياً يوقف به على تمييز جيد الشعر من رديئه. يعرف قدامة الشعر بأنه «قول موزون مقفى يدل على معنى»، ويتبع هذا التعريف بتحليل فلسفي للشعر إلى مادة وصورة، والمادة كما يفهم من تحليل قدامة هي المعاني والأغراض، والصورة هي نظم الشاعر لهذه المعاني والأغراض. ويبني قدامة على ذلك رأياً في صلة الشعر بالأخلاق: فالرفعة والضعة والشرف والخسة صفات للأغراض والمعاني، أي للمادة التي ينظم منها الشعر، ولا شأن لها بصورة الشعر، أي صفة الذاتية التي تقاس بها جودته. وإذن فالشعر لا يحسن أو يقبح بسبب أخلاقي من شرف المعنى أو خسته، بل بجودة صناعته. وأثر «الفلسفة الأولى» الأرسطية في هذه الفكرة واضح وأصيل، إذا قورنت بفكرة الآمدي، ولكنها تنتهي الى ما انتهت اليه هذه من تأكيد الميل الثابت في النقد العربي نحو جانب الصياغة. أما فنون الشعر فقد جعلها قدامة راجعة كلها إلى فنين وهما المديح والهجاء، ولعل ذلك صدى لتقسيم أرسطو الشعر كله إلى محاكاة للأفاضل ومحاكاة للأشرار. ويفصل قدامة «نعوت الشعر» طبقاً لعناصره الأربعة الظاهرة في تعريفه، والائتلاف بين تلك العناصر. فنعوت للفظ ونعوت للمعنى ونعوت للقافية ونعوت للوزن ونعوت لائتلاف اللفظ مع المعنى وائتلاف المعنى مع القافية الخ. ويدخل في هذه «النعوت» ظواهر أسلوبية كالتشبيه والتمثيل والترصيع والجناس عرفت عند سابقيه، ووافق ابن المعتز صاحب «البديع» (انظر الفقرة التالية) في تسمية معظمها

وخالفه في بعضها كالطباق الذي سماه قدامة «التكافؤ»، والكتابة التي سماها «الإرداف». وظهر التأثير اليوناني صراحة في قوله عن الغلوّ: «هو ما ذهب اليه أهل العلم بالشعر والشعراء قديماً، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: أحسن الشعر أكذبه، وكذا نرى فلاسفة اليونان في الشعر على مذهب لغتهم». والظاهر أن قدامة أخذ هذا المعنى من قول أرسطو في كتابه «الشعر»: «والأمر العجيب يلذ، ويكفي لإثبات ذلك أن كل من يروي قصة يضيف اليها بعض العجائب ليسر السامعين. وقد كان هوميروس خاصة هو الذي علم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب، وما ذلك إلا القياس الكاذب». (الشعر/ف ٢٤). كما ظهر تأثر قدامة بأرسطو في تمييزها بين الغلو المستحسن في الشعر، والاستحالة غير المقبولة. فالغلو يتناول صفات غير خارجة عن طباع الشيء الموصوف، أما الإحالة فإنها تتجاوز ما هو من طباع الموصوف الى ما يمتنع أن يكون له. هذا قول قدامة، أما أرسطو فيقول: «وإذا كان الشاعر يصور المستحيل فهو مخطىء، ولكن الخطأ يمكن أن يعتذر عنه إذا بلغت به الغاية، أعني: إذا زاد روعة هذا الجزء أو أي جزء آخر من القصيدة... أما إذا أمكن أن تبلغ الغاية بمثل هذه القوة مع المحافظة على أصول الصناعة فلا وجه للاعتذار، إذ يجب أن يُجتنب كل خطأ يمكن اجتنابه». (الشعر/ف ٢٥).

إنما يظهر التأثير اليوناني على أتم صورة عند حازم القرطاجني (ـ ٦٨٤ هـ) صاحب «مناهج البلغاء»، وهذا الكتاب قمة من قمم النقد في العربية: فصاحبه قد اطلع على خير ثمار النقد العربي إلى عهده، فهو يشير إلى آراء الجاحظ وقدامة والآمدي وغيرهم، وإذا أورد شيئاً من كلامهم فهو ينصه في دقة وعناية، ثم يناقشه أو يوازن بينه وبين غيره، أو يشرحه ويبسطه في قوة واقتدار. وربما ولّد من الفكرة القديمة أفكاراً جديدة قيمة. ثم هو - وإن غلبت على كتابه صفة البحث النظري - واسع الأفق في استشهاده بالشعر، يختار نماذجه من جميع عصور الشعر العربي، وإن كان ميله إلى

المحدثين أظهر، ونصيب المتنبي ـ خاصة ـ من نماذجه أوفر. وكتابه يسير على منهج منظم، فهو يقسمه أربعة أقسام: القسم الأول في الألفاظ، والثاني في المعاني، والثالث في النظم، والرابع في الطرق الشعرية. ودون أن يزج بنفسه في تلك المشكلة التي اضطرب فيها البلاغيون قبله ـ مشكلة اللفظ والمعنى ـ نراه يرتقي من النظر في الألفاظ المفردة إلى النظر في المعاني المفردة، ثم إلى نظم المعاني والألفاظ في القصيدة الكاملة، ثم إلى الأغراض التي يُنحَى بالشعر نحوها، والمنازع التي يختص بها الشاعر فتميز أسلوبه. وإذا كان حازم قد أزاح قضية اللفظ والمعنى جانباً، فإنه يلتقط قضية أخرى طرحها نقاد المعتزلة الأول دون أن يبسطوا القول فيها، وتناولها النقاد المحافظون دون أن يتعمقوها، وهي قضية الطبع. فيرى حازم أن الشاعر لا يكمل لقول الشعر إلا بأن تكون له ثلاث قوى: حافظة ومائزة وصانعة. فأما القوة الحافظة فهي ما نسميه اليوم الذاكرة، وما سماه ابن سينا «المصوِّرة» وهي مستودع الصور التي يحصلها العقل من المحسوسات، وهذه تختلف بين الشعراء فتكون عند بعضهم منتظمة مترتبة، فإذا أجال خاطره في تصورها فكأنه اجتلى حقائقها، وتكون عند آخرين معتكرة الخيالات غير منتظمة التصور، فإذا أجال خاطره في أوصاف الأشياء وخيالاتها اشتبهت عليه واختلطت وأخذ منها غير ما يليق بمقصده. والقوة المائزة هي التي بها يميز الإنسان ما يلائم الموضع والنظم والأسلوب والغرض مما لا يلائم ذلك، وما يصح مما لا يصح. والقوة الصانعة هي التي تتولى العمل في ضم بعض أجزاء الألفاظ والمعاني والتركيبات النظمية والمذاهب الأسلوبية إلى بعض، والتدرج من بعضها إلى بعض.

وتحدث حازم في قسم «النظم» عن بناء القصيدة، محاولاً أن يصوِّر هذه القوى وهي في حالة الفعل. وإذا كان ابن قتيبة قد سبق الى الكشف عن بناء القصيدة العربية التقليدية وتوضيح دلالته بالنسبة إلى السامعين فقد خلفه من النقاد من حاول أن ينظر إلى بناء القصيدة من حيث هو تكوين يظهر الى

الوجود شيئاً فشيئاً حتى يكتمل، ولم ينظر إلى القصيدة التقليدية بالذات، ولا ألزم الشاعر انتقالات معلومة، وإن كنا نستطيع أن نفترض، اعتماداً على التجارب الشعرية نفسها، أن هذا لا يعني إطلاق الحرية للشاعر في بناء قصيدته على نحو مخالف، بل النظر إلى البناء التقليدي على أنه وضع مسلَّم به. هذا ما نجده عند ابن طباطبا العلوي (٣٢٢ هـ) في كتابه «عيار الشعر» أما حازم فإنه لا يبدأ الكلام على بناء القصيدة إلا بعد أن يورد نصيحة أبي تمام للبحتري، وهي فصيحة تناولتها كتب الأدب، وأهم ما فيها اعتماد الأوقات التي تصفو فيها القريحة، وإراحة الخاطر إذا استعصى القول، وهذا معنى يشبه المعنى الذي أكّدته صحيفة بشر بن المعتمر. ثم يبني حازم على هذه المقدمة تفصيلات عملية أكثر. فبعد أن يتهيأ الناظم لقول الشعر على الوجه الذي نصح به أبو تمام، يأخذ في استحضار المقصد في ذهنه وخياله، وتتبع المعاني المناسبة له في عبارات متناثرة، ثم يلاحظ ما بينها من كلمات متماثلة تصلح أن تكون قوافي، ويضع الوزن والروي بناء على ذلك. ثم يقسم المعاني والعبارات فصولاً، ويبدأ بأشبه هذه الفصول بغرضه، ويتبعه ما يليق به من الفصول حتى ينتهي إلى الغاية. ثم يأخذ في نظم العبارات التي أحضرها في خاطره منثرة فيصيرها موزونة بما يحدثه فيها من تغيير وإضافة وحذف.

هذا هو منهج بناء القصيدة كما رآه حازم (وهو لا يختلف كثيراً عنه عند ابن طباطبا)، وهو يدل على وعي بنوع من الوحدة، أو التناسب على الأقل، بين أجزاء القصيدة، ولكنه يدل أيضاً على أن الحدود بين الشعر والنثر لم تكن واضحة عند القوم وضوحاً كافياً، ولعل هذا هو ما سوّغ لهم أن يجعلوا بين أنواع البديع نوعين هما «حلّ المنظوم ونظم المنثور». وهو تداخل إن قرّب الشعرمن النثر أحياناً، فقد قرب النثر من الشعر في أكثر الأحيان. وقد تعرض حازم في موضع آخر للفرق بين «الأقاويل الشعرية والأقاويل غير الشعرية فأرجعه إلى أن «الأقاويل غير الشعرية» تكتفي بالدلالة الإجمالية،

على حين أن «الأقاويل الشعرية» تفصح عما تتعلق به الأغراض الإنسانية من لواحق الشيء وأعراضه.

ويتطرق حازم إلى مسألة «السرقات الشعرية» التي عني بها النقاد التقليديون، ولكنه لا يتناولها تحت هذا العنوان، بل يدخل اليها من مدخل مختلف كل الاختلاف، فيتكلم عن «طرق اقتباس الأفكار»، وأن منها «ما يكون بمجرد الخيال وحثّ الفكر ومنها ما يُستند فيه بحث الفكر إلى كلام جرى في نظم أو نثر أو حديث أو مثل».

هذه المباحث ـ وأمثالها ـ تدل على منهج حازم الفلسفي في النقد، ولكنها لا توضح التأثير المباشر للنقد اليوناني في كتابه. وأظهر ما يكون هذا التأثير في حديثه عن «التخييل والمحاكاة». ومعروف أن أرسطو يقرر في كتاب الشعر أن الفن كله أنواع من المحاكاة، أما «التخييل» فهو الترجمة التي قدمها الفلاسفة العرب لاصطلاح «المحاكاة» الأرسطي، وقد تأثر حازم تأثراً شديداً بشروح هؤلاء الفلاسفة لكتاب الشعر، ولا سيما شرح ابن سينا. ويتبع حازم فلسفة أرسطو الفنية عندما يقرر أن «التخييل والمحاكاة» هي الحقيقة المميزة للشعر، إذ يقول في فصل عقده «للتعريف بماهية الشعر وحقيقته»: إن الشعر «كلام موزون مقفي من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكرِّه إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يتضمن من حسن تخييل له ومحاكاة، مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب، فإن الاستغراب والعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوى انفعالها وتأثرها». فعلى الرغم من أن حازماً أحاط «التخييل والمحاكاة» بمجموعة من الصفات في العمل الشعري فإنها لا تزال الخاصة المميزة له. وقد تكلم أرسطو من قبل عن «الوزن» وميل النفس إليه، وجعله أداة من أدوات المحاكاة كالقول

والإيقاع. وإضافة القافية إلى الوزن لازمة ما دام الحديث عن الشعر العربي. أما النص على «التحبيب والتكريه» فنتيجة ضرورية لاعتبار «فن الشعر» قسماً من المنطق الأرسطي: فقد رأى الفلاسفة العرب أن البرهان والشعر والخطابة كلها قضايا ترتب بحيث تؤدي إلى نوع من القبول أو الرفض. فالقضايا البرهانية تؤدي إلى يقين. والخطبية إلى اقتناع. والشعرية إلى ميل أو نفور. ومع أن الأرسطية المعاصرة لا تقبل إدراج كتابي الشعر والخطابة ضمن كتب أرسطو المنطقية، فيجب ألا ننسى أن أرسطو نفسه يقول في الفقرة التاسعة عشرة من كتاب الشعر: «وكل ما عُبِّر عنه باللغة فهو من قبيل الفكر، وأجزاؤه: الإثبات والمناقضة، وإثارة الانفعالات والخوف والغضب وغيرها، والتعظيم والتحقير».

وأما الكلام على التعجيب فمبني على قول أرسطو: «والأمر العجيب يلذ، ويكفي لإثبات ذلك أن كل من يروي قصة يضيف إليها بعض العجائب ليسرّ السامعين» (الشعر/ف ٢٤).

ولكن حازماً، على كل حال، لا يزال يقرر مع أرسطو أن المحاكاة هي الخاصة المميزة للشعر عن سائر أنواع الكلام، ويضيف أنها يمكن أن تستقل بنفسها كما يمكن أن تقترن بحسن تأليف الكلام أو قوة صدقه أو قوة شهرته، وحتى في هذه الإضافة لا يبدو أنه ابتعد كثيراً عن أرسطو، الذي عدّ «الفكر» أحد عناصر التراجيديا الستة وقال إن «القدامى من الشعراء يجعلون أشخاصهم يتكلمون على منحى السياسة، على حين أن الشعراء المحدثين يجعلونهم يتكلمون على منحى الخطابة» (الشعر/ف ٦). ولا شك أن أي تنظير للشعر العربي، الذي قام في كثير من الأحيان بوظيفة الخطابة، كان حرياً أن يلتقط هذه الإشارة ليؤكد الارتباط بينهما، وهو ما فعله حازم في فصول كثيرة من كتابه.

ولكن الاختلاف الأساسي بين المحاكاة الأرسطية والمحاكاة عند ابن

سينا ثم عند حازم، يرجع إلى أن الأولى موضوعها الأفعال، كما في الملحمة والتراجيديا (اللتين تستغرقان القسم الأكبر من كتاب الشعر)» والثانية موضوعها «الذوات»، وهو ما امتازت به أشعار العرب. والواقع أن أحداً من الشراح العرب لكتاب الشعر لم يفهم مدلول الكلمتين اليونانيتين فهماً واضحاً. فابن سينا يعرّبهما «الإفي» و«الطراغوذيا» ويحاول تعريفهما فلا يتمكن من إعطاء فكرة واضحة عن أيهما؛ وابن رشد يعود إلى اصطلاح قدامة بن جعفر ومتى بن يونس «المديح والهجاء»، وإن اقترب في بعض المواضع من إدراك طبيعتهما القصصية. أما حازم فيقول عن الشعر اليوناني: «ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها، يفرضون فيها وجود أشياء لم تقع في الوجود ويجعلون أحاديثها أمثالاً وأمثلة لما في الوجود. وكانت لهم أيضاً أمثال في أشياء موجودة نحواً من أمثال كليلة ودمنة، ونحواً مما ذكره النابغة من حديث الحية وصاحبها. وكانت لهم طريقة أيضاً ـ وهي كثيرة في أشعارهم ـ يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريفه وما تجري عليه أحوال الناس وتؤول إليه. فأما غير هذه الطرق فلم يكن لهم فيها كبير تصرف، كتشبيه الأشياء بالأشياء فإن شعر اليونانيين ليس فيه شيء منه، وإنما وقع في كلامهم التشبيه في الأفعال لا في ذوات الأفعال».

وانطلاقاً من هذه الفكرة يقسم حازم المحاكاة قسمين: محاكاة الشيء في نفسه وهي الوصف، ومحاكاة الشيء في غيره وهي التشبيه. وقد تحدث قدامة من قبل عن نعت الوصف ونعت التشبيه على أنهما من نعوت المعنى، وقد يبدو أن حازماً لم يدخل جديداً في النقد العربي حين رجع بالمحاكاة إلى هذين المصطلحين القديمين، ولكن الواقع أن مفهوم «المحاكاة» ظل ماثلاً أمامه بوضوح وهو يتحدث عن الوصف، فهو يلاحظ أن الأمور التي يتعرض الشاعر لوصفها منها ما يدرك بالحسّ ومنها ما لا يدرك بالحس، ولكن طريقة الشاعر في وصفها يجب أن تكون حسية دائماً، بأن يخيل الشيء الموصوف بما يطيف به من هيئات وأحوال محسوسة، فيكون «تخيل الشيء من جهة ما

يستبينه الحس من أحواله والآثار اللازمة له حال وجوده، والهيئات المشاهدة لما التبس به ووجد عنده؛ وكلُّ ما لم يحدد بين الأمور غير المحسوسة بشيء من الأشياء ولا خُصِّص بمحاكاة حال من هذه الأحوال، بل اقتُصر على إفهامه بالاسم الدال عليه، فليس يجب أن تعتقد في ذلك الإفهام أنه تخييل شعري أصلاً، لأن الكلام كله كان يكون تخييلاً بهذا الاعتبار».

ولا شك أن هذا التمييز بين التعبير الشعري وغير الشعري كان جديداً على النقد العربي. وقد حاول حازم بعد ذلك أن يضع للمحاكاة الشعرية أحكاماً، قياساً على المحاكاة التصويرية، وأن يطبق هذه الأحكام نفسها على الحكمة والتاريخ. وكل هذا يدل على أن «التخييل والمحاكاة» لم يكن عنده مجرد «نعت»، بل كان فلسفة فنية.

٧ ـ التيار الفني:

كان هذا التيار وثيق الصلة بالتيار العربي المحافظ، ولكنّه تميز عنه بخصائص مهمة، فقد كان كل منهما يمثل بيئة ثقافية مختلفة. كان التيار العربي المحافظ يمثل بيئة الأدباء العلماء، الذين كانت عنايتهم باللغة مواكبة ومتممة لعنايتهم بالشعر، وكانوا أقرب إلى مناهج الرواة الأول، من حيث الاتجاه إلى الأحكام الجزئية، والالتفات إلى أخطاء الشعراء في الألفاظ والمعاني؛ وكانت علوم اللغة قد قطعت أشواطاً واسعة، فاتسع مجال المناقشة أمام هؤلاء الرواة العلماء، كما نرى عند الآمدي بوجه خاص، وغزرت الرواية، واشتدت المنافسة بين الشعراء، فأصبح تتبع السرقات الشعرية موضوعاً جذاباً لهم ولقرائهم. أما التيار الفني فقد كان يمثل بيئة الشعراء والكتاب، وكانت كثرة الشعراء تميل نحو «حسن السبك» الذي امتدحه النقاد المحافظون، وتتجافى عن «الصنعة المعنوية» التي استثقلوها، والأفذاذ منهم كأبي تمام والمتنبي والمعري يرفدون شعرهم بروافد ثقافية كثيرة، ويغمسون الشعر في الفلسفة، ويتعرضون بذلك لسخط النقاد

المحافظين. أما الكتاب فيبدو أننا يجب أن نميز من بينهم كثرة هي التي عملت في ديوان الرسائل، كمحمد بن عبد الملك الزيات وهلال بن ابراهيم الصابي، وهؤلاء هم الذين وصفهم الجاحظ بأنهم كانوا يروون الشعر الحلو اللفظ، الحسن السبك و «كل كلام له ماء ورونق»، وإلى جانب هؤلاء قلة عملت في ديوان الخراج ـ كقدامة بن جعفر، فشغلوا بالحساب، وتطرقوا منه إلى سائر العلوم العقلية الدخيلة، وهؤلاء هم الذين هاجمهم ابن قتيبة في مقدمة «أدب الكاتب».

هذه الكثرة من الشعراء والكتاب كونت بيئة فنية همها الطرافة لتستلفت الأنظار، والأناقة لتحوز الإعجاب، والسهولة لتخف على القلوب. وفي هذه البيئة نما تيار نقدي لم يكن يهتم بالمناقشات الفلسفية أو اللغوية، ولا يأبه كثيراً للسرقات، ولكنه يتتبع طرق الصياغة المستحسنة في الشعر والنثر، لا يقف طويلاً عند التفريعات، ولكنه يكثر من النماذج التي يسردها سرداً بدون تحليل. ولا شك أن الذي أعطى هذا التيار سماته المميزة كان «خليفة اليوم الواحد» ابن المعتز العباسي، بكتابه «البديع»، ومن أجله عُدّ واضع علم البديع. وسنبحث مكان هذا العلم من الدراسات النقدية والبلاغية في الفقرة العاشرة من هذا المقال، أما الآن فيجب أن ننبه إلى أن كلمة «البديع» كانت حين ألف ابن المعتز كتابه سنة ٢٧٤ هـ.، تعني أسلوباً أو مذهباً في الشعر. فالجاحظ بعد أن يورد هذا البيت للأشهب بن رميلة:

هُمُ ساعدُ الدهر الذي يُتّقي به ... وما خير كفٍّ لا تنوء بساعدِ

يعقب عليه بقوله: «قوله (هم ساعد الدهر) إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة البديع. وقد قال الراعي:

هُمُ كاهل الدهر الذي يُتّقي به ... ومنكبُه إن كان للدهر منكبُ

وقد جاء في الحديث: موسى الله أحدّ، وساعد الله أشدّ.

والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان. والراعي كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع، والعتابي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار».

وهذا النص يجعلنا نشك في كون الجاحظ قد اطلع على كتاب الخطابة لأرسطو، فقد تكلم في القسم الثالث منه، وهو الخاص بالأسلوب، عن الاستعارة التي عناها الجاحظ بالبديع والمثل. ولعل الجاحظ لم يبعد عن الحقيقة كثيراً حين سماها البديع وجعلها مذهباً في الشعر، فهي أساس الصنعة الشعرية عند أرسطو أيضاً، وهذا ما أدركه أبو تمام، فاعتمد عليها وأغرب فيها، وضم إليها ألواناً من المشاكلة والمقابلة، فاختلف طريقه في الشعر عن طريق القدماء، مع أن أصول هذا المذهب قديمة قدم اللغة نفسها. وقد تصدى ابن المعتز في كتابه «البديع» لإثبات هذه الحقيقة، فساق نماذج كثيرة من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر القديم تشتمل على بديع، ولم يكتفِ بإطلاق اسم واحد أو عدة اسماء مترادفة على هذا المذهب، بل فصل أنواع البديع فجعل منها خمسة أساسية وهي الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد الأعجاز على ما تقدمها والمذهب الكلامي، وأردفها بمحسنات ثلاثة عشر وهي: الالتفات والاعتراض والرجوع والخروج وتأكيد المدح بما يشبه الذم وتجاهل العارف والهزل يراد به الجد وحسن التضمين والكناية والإفراط في الصفة وحسن التشبيه والإعنات وحسن الابتداء.

وكانت طريقته في بحث كل نوع هي أن يورد بعد اسم النوع تعريفاً موجزاً له، ويتبع التعريف بعدد من النماذج بادئاً بالقرآن الكريم ومثنياً بالحديث الشريف ومعقباً بأشعار القدماء فالمحدثين.

فكتاب «البديع» كتاب نقدي يمثل موقفاً من قضية القدماء والمحدثين، ويعبر عن ذوق أخذ يسود في أواخر القرن الثالث، وغلب على الأدب العربي شعره ونثره منذ القرن الرابع. وهو في الوقت نفسه كتاب بلاغي يجمع أنماطاً

مستحسنة من الاستعمالات الأدبية، فيدل الناشىء في صناعة الشعر أو النثر على طرق الإجادة، تبعاً لما يقتضيه ذلك الذوق. وقد كتب في زمن احتدمت فيه المعركة بين القديم والجديد، فتغلب الهدف النقدي من تأليفه على الهدف التعليمي، وظهر ذلك في ميله الى الاختصار، وعبر عنه المؤلف في المقدمة بقوله: «ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدثه نفسه وتمنيه مشاركتنا في فضيلته، فيسمي فناً من فنون البديع بغير ما سميناه به، أو يزيد في الباب من أبوابه كلاماً منثوراً، أو يفسر شعراً لم نفسره، أو يذكر شعراً قد تركناه ولم نذكره، إما لأن بعض ذلك لم يبلغ في الباب مبلغ غيره فألغيناه، أو لأن فيما ذكرنا كافياً ومغنياً. وليس من كتاب إلا وهذا ممكن فيه لمن أراده، وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين الى شيء من أبواب البديع، وفي دون ما ذكرنا مبلغ الغاية التي قصدناها».

ولكن البديع، كذوق فني سائد، ومذهب في النظم والكتابة، ظل يتنامى، فتتابعت الكتب التي تشرح فنونه، وكان كل من سلكوا هذا المسلك، شعراء وكتاباً، لا يميلون كثيراً إلى الكتابات النظرية، وينفرون نفوراً خاصاً من الفلسفة، وكانت كتبهم دائماً ـ كما تدل عناوينها ـ موجهة نحو غاية تعليمية: «عيار الشعر» لابن طباطبا (٣٩٥ هـ)، «كتاب الصناعتين» لأبي هلال العسكري (ـ ٣٩٥ هـ)، «العمدة في صناعة الشعر ونقده» لابن رشيق القيرواني (ـ ٤٥٦ هـ)، «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لضياء الدين بن الأثير (٦٣٧ هـ) وقد حاولت هذه الكتب ـ على اختلاف أساليبها ـ أن تخضع الأنواع البديعية لتبويب شامل، وإن لم تعتمد على طريقة القسمة المنطقية التي اعتمدها البلاغيون فيما بعد، كما حاولت أن تُدخل في دراسة الأنواع البديعية مسائل نقدية عامة، فتناول أبو هلال ـ مثلاً ـ قضية اللفظ والمعنى، وتحدث ابن رشيق عن بواعث الشعر ومنازع الشعراء، وتكلم ابن الأثير عن ثقافة الشاعر والكاتب. ولكن التآليف

البديعية عادت بعد ذلك الى سرد الأنواع على طريقة ابن المعتز، غير معترفة بالتقسيم المدرسي للبلاغة الى معانٍ وبيان وبديع، وكان أكبر همّ المؤلفين البديعيين المتأخرين هو أن يضيفوا الى الأنواع البديعية المعروفة أنواعاً جديدة من ابتكارهم أو ابتكار معاصريهم، كما سنعرف، بشي من التفصيل، في الفقرة العاشرة من هذه المقالة.

٨ ـ التيار الكلامي: البحث في إعجاز القرآن:

مر البحث في إعجاز القرآن بمرحلتين:
مرحلة التفسير اللغوي لمعاني القرآن الكريم؛
ثم مرحلة التصنيف العلمي لجهات الإعجاز البلاغي.

ففي النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، اكتملت علوم اللغة ضبطاً وتنظيماً، إذ جمع الخليل بن أحمد أول معجم عربي شامل. وهو الذي سمي «كتاب العين» لأنه كان يبدأ بالكمات التي أولها حرف العين، وكتب سيبويه كتابه الشامل في النحو وهو الذي أصبح عمدة لجميع النحويين من بعده، وكانت المادة اللغوية والنحوية تجمع من الشعر القديم ومن أفواه الأعراب الفصحاء. وفي هذه الفترة نفسها كانت الأجيال المولدة من العرب والشعوب التي اعتنقت الإسلام محتاجة الى أن يفسر لها القرآن الكريم تفسيراً لغوياً يكشف عن معاني مفرداته ووجوه إعرابه كما يعرفهم بمواطن البلاغة في أساليبه. وهنا تظهر كتب تتناول «غريب القرآن» و«مشكل القرآن» و«إعراب القرآن» لتوضح لهم ما تقصر كتب اللغة العادية عن إيضاحه من معاني القرآن الكريم.

من أوائل هذه الكتب كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة ٢١٠ هـ). وينبغي أن نلاحظ أن كلمة «مجاز» في هذا العنوان لا تعني بالضبط ما أصبحت تعنيه بعد ذلك في كتب البلاغة. فأبو عبيدة يستعمل كلمة المجاز في مقدمة الكتاب بمعنى «طريقة التعبير» فيقول مثلاً:

«ومن مجاز ما حذف وفيه مُضْمَر. .» «ومن مجاز ما كف عن خبره استغناء عنه وفيه ضمير. .» «ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته هذه الى مخاطبة الغائب. .» فكلمة مجاز في هذه المواضع تدل على ماندل عليه اليوم بكلمة «أسلوب». وبعد المقدمة يأتي تفسير المواضع المشكلة من السور، على ترتيبها في المصحف الشريف، وهنا نجد كلمة «مجاز» مساوية لكلمة (معنى) مرة ولكلمة (تفسير) مرة أخرى، فمن الأول قوله في تفسير أول آية من سورة يونس: ﴿تلك آيات الكتاب الحكيم﴾ مجازها: هذه آيات الكتاب الحكيم، أي القرآن. والحكيم: مجازه المحكم المبين الموضح، والعرب قد تضع (فعيل) في معنى (مفعل)، وفي آية أخرى: هذا ما لدي عتيد، مجازه: مُعَدّ».

ومن القسم الثاني ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿عموا وصمّوا كثير منهم﴾ مجازه على وجهين: أحدهما أن بعض العرب يظهرون كناية الاسم مع إظهار الاسم الذي بعد الفعل، كقول أبي عمرو الهذلي: أكلوني البراغيث، والموضع الآخر أنه مستأنف لأنه يتم الكلام إذا قلت: عموا وصمّوا، ثم سكت، فتستأنف فتقول، كثير منهم.

و «المجاز» في استعمال أبي عبيدة يمكن ـ على هذا ـ أن يشمل جميع الأساليب البلاغية، ولكنه في الواقع يشير اشارات مجملة الى بعض منها فقط، كالحذف والمجاز المرسل (دون أن يسميه بهذا الاسم) وخروج الاستفهام عن معناه الى معنى التقرير. ويلاحظ أن أبا عبيدة يكتفي بالدلالة على معنى اللفظة القرآنية أو التركيب القرآني دون أن يبين السر في مجيئها على غير الأسلوب المألوف، أي أنه ينبه على خصائص الأسلوب القرآني فحسب، دون أن يبين تأثيرها في المعنى. فنحن لا نزال في بدايات البحث البلاغي، ولا بد أن ننتظر قرابة ثلاثة قرون حتى يكتمل البحث في أسرار الإعجاز وتكتمل معه علوم البلاغة.

ومن معاصري أبي عبيدة أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة ٢٠٩ هـ، وكان شيخ النحويين واللغويين في الكوفة، وله كتاب «معاني القرآن». والصنعة الإعرابية هي الصفة الغالبة على هذا الكتاب فهو يعنى ببيان ارتباط الألفاظ بعضها ببعض، وما يجوز فيها من وجوب الإعراب وما يتخللها من حذف يوجب النحو تقديره. وهو مثل «مجاز القرآن» من حيث الاكتفاء ببيان أصل التركيب اللغوي والاستشهاد بما يشبهه من كلام العرب، دون الدخول في الفروق الدقيقة بين أسلوب وأسلوب.

ولكن الناحية البلاغية لا تلبث أن تظهر في كتاب ثالث وهو «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة. وقد أفاد من السابقين كما أفاد كثيراً من الملاحظات المتفرقة التي وردت في كتاب استاذه الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. وابن قتيبة يتحدث بمزيد من التفصيل عن المجاز والاستعارة، وإن لم يميز بينهما تمييزاً واضحاً، كما يتحدث عن الحذف، والتكرار، والكناية، وبعض المعاني التي يخرج اليها الاستفهام والأمر، وكثير من الشواهد التي جاء بها ابن قتيبة دخلت فيما بعد في كتب البلاغة.

وكان هذا الكتاب ايذاناً بالمرحلة الثانية من البحث في اعجاز القرآن، وهي مرحلة التصنيف العلمي لأبواب الاعجاز، وقد نهض به علماء الكلام الذين شغلتهم قضية الإعجاز لمكانها من أصول العقيدة. وقد تبلورت هذه المرحلة قرب نهاية القرن الرابع في ثلاثة كتب: «النكت في اعجاز القرآن» للرماني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ. و«بيان إعجاز القرآن» للخطابي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ. وإعجاز القرآن » للباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ.

وفي هذه الكتب الثلاثة عرضت أمهات المسائل البلاغية، وقد أفاد أصحابها من التفاسير اللغوية السابقة، كما أفادوا من دراسات نقاد الشعر التي عرفناها في الفقرات السابقة، ولكنهم امتازوا عن الفريقين معاً بخصلتين: أولاهما تفصيل الأقسام، بحيث جاءت كتب الإعجاز أكثر

استيعاباً لوجوه البلاغة، والخصلة الثانية بيان الأسباب التي لأجلها كانت الأساليب البلاغية أقوى تأثيراً في النفس من الأساليب العادية. ولعل كتاب «النكت في إعجاز القرآن» للرماني هو أهم تلك الكتب الثلاثة وأعظمها تأثيراً في المؤلفات البلاغية من بعد. فقد امتاز إلى جانب هاتين الخصلتين بالتعريفات المحكمة الواضحة، فهو يعرف (الإيجاز) مثلاً بأنه «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى» ويقسمه الى نوعين: إيجاز حذف وإيجاز قصر، ويفرق بين الايجاز والتقصير أو الإخلال، كما يفرق بين الإطناب والتطويل. وقد أخذ مؤلفو كتب البلاغة ـ من بعد ـ هذه الأفكار كلها عن الرماني، كما أخذوا كثيراً من نماذجه، كتمثيله لإيجاز القصر بقوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ ومقارنته بقول العرب «القتل أنفى للقتل».

ويعرف التشبيه بأنه «العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل»، ويقسمه قسمين أيضاً، تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما، والقسم الثاني ـ كما يقول الرماني ـ هو الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وهو فعلاً ما اصطلح البلاغيون على اطلاق اسم التشبيه عليه. ويفسر بلاغة التشبيه بما فيه من البيان، والبيان في التشبيه يكون على وجوه: منها تصوير غير المحسوس في صورة المحسوس: كقوله تعالى: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً﴾ (النور/ ٣٩).

ومن وجوه البيان في التشبيه إخراج غير المألوف في صورة المألوف كقوله تعالى في صفة يوم القيامة: ﴿فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان﴾ (الرحمن/ ٣٧). ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة كقوله تعالى: ﴿مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً﴾ (العنكبوت/ ٤١).

وكذلك يصنع الرماني في باب الاستعارة. وقد نقلت كتب البلاغة في

العصور التالية معظم ما جاء في هذين البابين، واهتم الرماني بوجوه أخرى من الإعجاز القرآني أشار اليها سابقوه إشارات عابرة وقصر عن توفيتها حقها من أتوا بعده من ذلك كلامه عن «التصريف» أي تناول المعنى الواحد بطرق مختلفة، وهذا من أجلّ وجوه الاعجاز في القرآن الكريم، وأجدرها بعناية البلغاء، فالقرآن الكريم يتناول البعث والحساب، وخلق الانسان، وأحوال الكفار، وأحوال المنافقين، وقصص الأمم السابقة ـ يتناول كل موضوع من هذه الموضوعات في سور كثيرة، فتتنوع طرق التناول دون أن تتعارض أو تتناقض ويكون من ذلك تشويق للسامع، وتثبيت للعظة، وتأكيد للتحدي.

ويفصل الرماني القول في «التلاؤم» أي تناسب الحروف من الناحية الصوتية، وهو باب من أبواب الإعجاز القرآني قل من أشاروا اليه قبل الرماني، وقل من عنوا به من البلاغيين بعده، ومعظم كتب البلاغة المتأخرة تكتفي باشتراط «الخلو من التنافر» ليكون الكلام فصيحاً، ولا تقف عندما نبه اليه الرماني من أن «التلاؤم» لا يعني مجرد الخلو من التنافر، فليس كل كلام خال من تنافر الحروف متلائماً بدرجة واحدة، بل إنه يتفاوت في درجات هذه الفضيلة وأعلاه القرآن الكريم.

أما كتاب «بيان إعجاز القرآن» للخطابي فأقل تفصيلاً من الناحية النظرية. فهو يتناول الاعجاز من جهة اللفظ والمعنى، فقوام البلاغة ثلاثة عوامل: معنى، ولفظ، ونظم يؤلف بينهما، وقد بلغ القرآن الكريم درجة تعجز عنها قوى البشر من هذه الجهات الثلاث، وجمع في نظمه بين صفتي الفخامة والعذوبة، وهما صفتان تبدوان في كلام البشر كالضدين، فإما أن يميل الكلام الى هذه وإما الى تلك.

ويمتاز كتاب الخطابي بعد ذلك بإيراد الأمثلة الكثيرة للتدليل على قيمة اللفظ القرآني أو التركيب القرآني في سياقه الخاص، مشيراً إلى الفروق الدقيقة بين معاني المفردات التي تبدو مترادفة، أو التراكيب التي تبدو

متقاربة، ومبيناً الأسرار اللطيفة في استعمال كلمة يبدو للنظر القاصر أن غيرها أحق منها بذلك الموضع، أو تركيب يخيل لمن لا يحسن الفهم أن فيه عدولاً عن الوجه.

وآخر هذه الكتب الثلاثة «إعجاز القرآن» للباقلاني ينقل وجوه الإعجاز التي أوردها الرماني في كتابه «النكت في إعجاز القرآن» كما ينقل عن بعض الأدباء كابن المعتز وقدامة بن جعفر كثيراً من وجوه البلاغة التي أطلق عليها اسم «البديع»، ولكن الباقلاني ينفرد عن هؤلاء جميعاً برأي له طرافته ووجاهته أيضاً، وهو أن هذه الوجوه لا تكفي لتعليل الإعجاز وحجته في ذلك أنها يمكن أن تحصل بالدراسة والمران، وإنما يعرف الاعجاز بائتلافها جميعاً في نظم لا يقدر البشر أن يأتوا بمثله، وقد دلل على قوله هذا بنقد تطبيقي تفصيلي لمعلقة امرىء القيس وقصيدة للبحتري.

والجديد في نقد الباقلاني أنه تناول قصيدتين كاملتين، على خلاف ما جرت به عادة النقاد العرب من الوقوف عند البيت أو البيتين، وإن كانت المعاني الجزئية والعبارات عنها هي التي استأثرت بانتباهه كما هي الحال عند غيره. ولكنه حين يأتي للكلام على النظم القرآني ينهج سبيلاً لم يسبقه إليه أحد ولم يتبعه فيه أحد على ما نعلم، وهو الكلام على وحدة السور. ولوحدة السور عند الباقلاني معنيان: وحدة النظم في الاستواء والإحكام، بحيث لا يعتريه شيء من التهافت عند اختلاف الموضوعات والأغراض، كما نجد في أشعار البشر، ووحدة النظم بتلاؤم الأجزاء، وحسن الانتقالات وإحكام المقاطع. وقد مثل الباقلاني لذلك بسورة الشعراء، وإن كان تحليله لها مجملاً غاية الإجمال. ولعل عبد القاهر الجرجاني، إمام البلاغيين، لو وقف أمام هذا المعنى في النظم القرآني لكانت لنا بلاغية مختلفة عن هذه التي بين أيدينا. ولكنه كان نحوياً، فاستأثر بانتباهه نظم الجملة دون نظم السورة أو القصيدة. كما سنرى في الفقرة التالية.

٩ ـ عبد القاهر الجرجاني وتأسيس علوم البلاغة :

كان بحث الإعجاز هو التربة الخصبة التي نمت فيها الدراسات البلاغية، مع أن البذرة ـ كما رأينا ـ ترجع الى العصر الجاهلي نفسه، وقد عاونت في تغذيتها المباحث النقدية على مختلف اتجاهاتها، ولا سيما مباحث الشعراء والكتاب التي تركزت حول فني النظم والنثر. ويبدو أن قضية «النظم» أخذت تستقطب جميع المباحث النقدية والبلاغية منذ أواخر القرن الرابع، ولا غرابة في ذلك، فقد كانت هذه المباحث كلها تمت بسبب قريب أو بعيد إلى فكرة «الصياغة». وهكذا أصبح الجو مهيئاً لاستكمال دراسة العبارة وفقاً لمنهج مستوعب، نتج عنه علما المعاني والبيان، ولم يلبث أن جاء البلاغيون المدرسيون الذين نظموا أبوابها وأضافوا اليها علماً ثالثاً سموه علم البديع، بنوه على أعمال المدرسة الفنية التي كأن رائدها ابن المعتز، ولكن بعد أن أخضعوه لإطار نظري شامل أصبح بمقتضاه علماً إضافياً مكملاً لعلمي المعاني والبيان، هذا بينما استمر الشعراء والكتاب سائرين على النمط الذي ابتدعه ابن المعتز، فأنتجوا كتباً في البديع تجاوزت حدود المفهوم الذي حاول البلاغيون المدرسيون أن يعرضوه، وحافظت على فكرة «البديع» كمذهب في الصناعة، لا كعلم داخل منظومة تسمى علوم البلاغة، أيا كان موضعه في هذه المنظومة : في الصلب أو في الهامش.

كان عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) هو مؤسس المنهج البلاغي. وكان نحوياً ومتكلماً، وكان فيما يظهر مطلعاً اطلاعاً جيداً على ما ترجم ولخص من آثار الفكر اليوناني، كما كان مطلعاً على المناقشات التي دارت بين النقاد العرب المحافظين، بما فيها من مثمر وعقيم، وعلى رأسها قضية اللفظ والمعنى، وقضية السرقات الشعرية. ثم إنه، بوصفه متكلماً، كان مضطراً أن يصل الى حل يرتضيه لقضية الإعجاز، وبوصفه نحوياً كانت تشغله العلاقة بين القواعد التي يعنى بها النحويون لضمان سلامة العبارة، و«حسن

السبك» الذي يلهج به النقاد لضمان حسن موقعها من النفس. ومن هذا المزيج كله تكونت فلسفته البلاغية. فإذا اعتبرنا الجاحظ ممثلاً لعصره - النصف الأول من القرن الثالث - الذي كان النقد فيه بحيرة غذتها منابع مختلفة، فعبد القاهر الجرجاني يمثل عصره أيضاً - النصف الأول من القرن الخامس - إذ أصبح للنقد نهر عظيم صبت فيه كل الروافد المهمة. وكان هذا النهر، الذي أخمل النهيرات، هو نهر البلاغة.

ترك الجرجاني كتابين جليلين في البلاغة، وهما «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز». ولا شك أن فكرة «النظم» هي الفكرة المحورية في الكتاب الثاني، ولا شك أيضاً أن هذه الفكرة كانت هي الأساس الذي أقام عليه البلاغيون المدرسيون من بعده علم المعاني. والمرجح - من مقارنة النصوص - أن «الأسرار» سبق «الدلائل» تاريخاً، ومن ثم يمكن افتراض أن فكرة «النظم» كانت هي الخلاصة والتتويج لأفكار عبد القاهر البلاغية. ولكن الظاهر أن هذه الأفكار انطلقت أصلاً من مناقشة مزاعم بعض المتكلمين عن كون الإعجاز في اللفظ، وعرض هذا الزعم على ما يقوله الفلاسفة بشأن مادة الشعر وصورته، ويبدو أن عبد القاهر لم يكتف بما قرره قدامة بن جعفر في ذلك، بل رجع أيضاً إلى الفلاسفة الشراح الذين جاءوا بعده. فهو يقول في أول «الأسرار»:

«وأعلم أن غرضي من هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصل الى بيان أمر المعاني، كيف تتفق وتختلف، ومن أين تجتمع وتفترق. . . وأن من الكلام ما هو شريف في جوهره كالذهب الإبريز الذي تختلف عليه الصور، وتتعاقب عليه الصناعات، وجل المعوَّل في شرفه على ذاته، وإن كان التصوير قد يزيد في قيمته ويرفع في قدره، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من مواد غير شريفة، فلها - ما دامت الصورة محفوظة

عليها لم تنتقض، وأثر الصنعة باقياً معها لم يبطل - قيمة تغلو، ومنزلة تعلو، وللرغبة بها انصباب، وللنفوس بها إعجاب («أسرار البلاغة» ط. المنار ١٩٤٧ م. ص ص ١٩ - ٢٠).

ويبدو من هذا النص أن عبد القاهر مستعد لأن ينظر في قيمة المعنى في ذاته، أي بصرف النظر عن صياغته، ولكن يعود الى الفكرة نفسها في «دلائل الإعجاز» ليقرر أن «شرف المعنى» خارج عن بحث البلاغة، فبعد أن يورد نص الجاحظ المشهور في تفضيل اللفظ على المعنى، يقول عبد القاهر:

«وأعلم أنهم لم يعيبوا تقديم الكلام بمعناه من حيث جهلوا أن المعنى إذا كان أدباً وحكمة وكان غريباً نادراً فهو أشرف مما ليس كذلك، بل عابوه من حيث كان من حكم من قضى في جنس من الأجناس بفضل أو نقص ألا يعتبر في قضيته تلك الا الأوصاف التي تخص ذلك الجنس وترجع الى حقيقته، وألا ينظر فيها الى جنس آخر وإن كان من الجنس الأول بسبيل أو متصلا به اتصال ما لا ينفك منه. ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبرعنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منها خاتم أو سوار. فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر الى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة - كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام ان تنظر في مجرد معناه. وكما أننا لو فضلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود أو فصّه أنفس لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام. وهذا قاطع فاعرفه».

(«دلائل الاعجاز»، ط. المنار سنة ١٣٣١ هـ ص ص ١٩٦ - ١٩٧).

غير أن مناقشة أنصار اللفظ تشغل في كتابي عبد القاهر أضعاف الحيز

الـذي تشغله مناقشـة أنصار المعنى، والـظاهـر أن المعـركـة بلغت في زمن عبـد القاهـر حداً من العنف والتـطرف أدى بالقـائلين باللفظ الى مـزاعـم مضحكـة كقولهم إن منشـد الشعر مثـل قائله في أن كليهـما «نـاظم»، وأن الكـلام المفسَّر لا يفضـل تفسيـره إلا بـالألفـاظ. وعبـد القـاهـر يفتتـح «أسرار البلاغة» ويختم «دلائل الإعجاز» بمناقشة هذه المزاعم، ويخلص منها إلى تقرير فكرة «النظم» بلغة الترجمة الذاتيـة: «ولم أزل منذ خـدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة، والبيان والبراعة، وفي بيان المغـزى من هذه العبـارات، وتفسير المـراد بها، فـأجد بعض ذلـك كالـرمز والإيمـاء والإشارة في خفـاء، وبعضه كـالتنبيه عـلى مكان الخبيء ومـوضع الدفين ليبحث عنه فيُخرج..».

والإشارات والتنبيهات التي يعتمـد عليها عبـد القاهـر في تفسير معنى البلاغة والبيان الخ... هي ألفاظ مثل «النظم» و «التصويـر» و «الصياغـة»، وردت كثيراً في كلام المتقدمين حول هذه المعاني. فإذا رجعنا الى الدلالات الحقيقية لهذه الألفاظ، عرفنا أن المقصود هو الترتيب والتأليف والتركيب.

ولكن التأليف والتركيب لا يكون في اللفظ من حيث هو لفظ، والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا الى لفظة ما قبل دخولها في التـأليف وأدائها لمعنى في جملة، لم نتصور أن تكون أبلغ أو أقـل بلاغـة من غيرهـا. فهل يمكن أن يقال ـ مثلاً ـ إن كلمة «رجل» أدل على مفهوم الرجل من كلمة «فرس» على مفهـوم الفـرس؟ وهـل يتصـور أن اسم «الليث» أدل عـلى ذلـك الحيـوان المعروف من اسم «الأسد»؟

فـالعبرة في بـلاغة الكـلام بحسن تأليفـه، والعبرة في حسن التـأليف بالمعنى. وإذ كان النحو هو الذي يعرفنا أنواع التأليف المختلفة للدلالة على المعـاني المختلفة، فمـدار البـلاغـة إذن هـو وضـع التـراكيب النحـويـة في مـواضعها، واستعمـالها فيـما ينبغي لها. ولا يعني عبـد القاهـر بهـذا مجـرد

الصحة، بل تخير الأسلوب المناسب من بين أساليب متعددة كلها صحيح نحوياً، وكلها تؤدي معنى واحداً، إلا أن لكل واحد منها خصوصية في ذلك المعنى ليست للأساليب الأخرى. ويمثل عبد القاهر لذلك باختلاف الوجوه في الأساليب الخبرية نحو قولك: زيد منطلق وزيد ينطلق وينطلق زيد ومنطلق زيد وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق؛ واختلاف الوجوه في الشرط والجزاء بين أن نقول: إن تخرج أخرج، وأن نقول: إن خرجت خرجتُ، أو: إن تخرجْ فأنا خارج، أو: أنا خارج إن خرجتَ، أو: أنا إن خرجتَ خارج؛ واختلاف الوجوه في الحال بين أن نقول: جاءني زيد مسرعاً، وأن نقول: جاءني يسرع، أو: جاءني وهو مسرع، أو جاءني هو يسرع، أو جاءني قد أسرع، أو جاءني وقد أسرع.

ثمة إذن دلالة اللفظ المفرد في سياقه (رجل، فرس، ليث، أسد) ودلالة التركيب النحوي من حيث هو. هاتان هما دعامتا البلاغة، ولكن ثمة فرقاً بينهما: فنحن حين نوازن بين التراكيب النحوية ننظر إلى علاقات معنوية، أو إلى أفكار مجردة، ولكننا حين نوازن بين ألفاظ مفردة ننظر الى فروق في أدائها للمعنى الواحد أو الفكرة الواحدة. فيم تكمن هذه الفروق؟ لم يستطع عبد القاهر أن يردها جميعاً الى النظم، ولذلك نراه يستخدم فكرة «التمثيل» أي تقريب المعاني من الحسّ. فمع أن عبد القاهر في جداله للقائلين بأن البلاغة كلها في اللفظ يؤكد «أن التشبيه قياس» ويرى أن النمط الأعلى من الاستعارة هو ما كان وجه الشبه فيه «صورة عقلية» فإنه حين يبتعد عن هذا الجو الجدلي (في «أسرار البلاغة» على وجه الخصوص) يقول عن التمثيل مثلاً: «وأعلم أن مما اتفق عليه العقلاء أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية الى صورته، كساها أبهة، وأكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها. . .» وبعد أن يستشهد بعدد من النماذج يتساءل: لم كان للتمثيل هذا

التأثير؟ ويجيب بأن ثمة أسباباً وعللاً، «كل منها يقتضي أن يفخم المعنى بالتمثيل وينبل، ويشرف ويكمل، فأدل ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكنى، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها من العقل الى الإحساس ومما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع». ويعبر عن هذا المعنى نفسه بقوله إن التمثيل يفتح الى مكان المعقول من قلبك باباً من العين.

وينبغي أن يتوقف دارس البلاغة عند إشارة عبد القاهر إلى مجيء التمثيل في أعقاب المعاني، وإلى بروزها باختصار في معرضه ونقلها عن صورها الأصلية الى صورته، فهذه الفكرة أقرب إلى الفكرة التي بدأ بها وهي التمييز بين «جوهر» المعنى و «صورته» من حديثه عن النظم. وقد حاول عبد القاهر أن يجمع بين فكرة النظم وفكرة التمثيل أو التصوير (وسماها «اللفظ») في فصل من «دلائل الإعجاز» جعل عنوانه «فصل في النظم يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع» وانتهى فيه ـ بعد تحليل دقيق لعدد من النماذج ـ الى هذا القول:

«وجملة القول إن ههنا كلاماً حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثاً قرى الحسن من الجهتين، ووجد له المزية بكلا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث وهو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته، وطمحت ببصرك الى اللفظ، وقدّرت في حُسْنٍ كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة. وهذا هو الذي أردت حين قلت لك إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته».

وهكذا يبدو أن عبد القاهر ميز مستويات ثلاثة في الكلام البليغ .مستوى المعنى المجرد، ومستوى التصوير أو اللفظ، ومستوى النظم؛ ومع أنه لم ينكر

قيمة المعنى المجرد إذا تضمن «أدباً وحكمة» فقد حصر الأحكام البلاغية في اللفظ والنظم، وجعل الثاني مهيمناً على الأول. فكان هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه السكاكي ومن تبعه في تقسيم علم البلاغة إلى فرعين: علم المعاني وعلم البيان.

ومما هو جدير بالذكر أن عبد القاهر الجرجاني، وإن عدّ واضع هذين العلمين، لم يضع لهما هذين الاسمين، بل لم يقم حدوداً واضحة بينهما، سوى ما رأيناه من تمييزه بين اللفظ والنظم. وكثيراً ما يستعمل اسم «البديع» ليدل به على الصنعة مطلقاً، كما جرت عادة المدرسة الفنية، ويعد الاستعارة من البديع.

١٠ ـ ضمور النقد واتساع التأليف في علم البلاغة:

كانت نشأة فكرة النظم في أوساط المتكلمين، حتى اكتملت على يدي عبد القاهر الجرجاني، هي أساس توجيه البحث في العبارة الأدبية الى دراسة إعجاز القرآن، وامتزاجه بالمباحث الكلامية والمنطقية، وخضوعه لمنهج علمي في التبويب والتصنيف. وهذه هي السمات التي ميزت «علم البلاغة». وبفضل ارتباط هذا العلم بالقرآن، تواصل الاهتمام به وكثر التأليف فيه طوال العصور المتأخرة، وإن أخذ ـ غالباً ـ شكل المتون والشروح كما جرت عادة المتأخرين. وبجانب هذا الاتجاه المدرسي في البلاغة، الموّجه أساساً لخدمة التفسير، استمر الاتجاه البديعي في سيره المطرد، ممثلاً للذوق السائد في بيئات الكتاب والشعراء. فبعد ثمانية عشر نوعاً من البديع أحصاها ابن المعتز، رأينا أسامة بن منقذ (٥٨٤ هـ) في «بديعة» يبلغ بها خمسة وتسعين. وابتداء من القرن الخامس تكثر الكتب في فن التجنيس خاصة، فقد أصبح هذا الفن البديعي لُعْبَة الشعراء والكتاب، وأشهر هذه الكتب اثنان: «الدر النفيس في أجناس التجنيس» لصفي الدين الحلي (٧٥٠ هـ). و«جنان الجناس» للصلاح الصفدي

(٧٦٤ هـ) ثم تصبح التورية هي بدع العصر، فيضع ابن حجة الحموي (٨٣٧ هـ) كتابه «كشف اللثام، في التورية والاستخدام». ويبدأ الحلي نوعاً جديداً من النظم بقصيدته البديعية في مدح الرسول، عارض فيها بُردة البوصيري، ولكنه تحرى أن يضمن كل بيت منها نوعاً من البديع، وأخذ الشعراء يتواردون على هذا الفن ويبذلون جهدهم في الإكثار من الأنواع، ويلحقون بالقصيدة شرحاً يفصل كل نوع ويورد نماذج منه. وأشهر هذه الشروح وأوسعها كتاب «خزانة الأدب» لابن حجة الحموي.

أما النقد فلا نعرف إضافة قيمة فيه بعد «مناهج البلغاء»، والملاحظات المتناثرة التي نعثر عليها في «المثل السائر»، ولا سيما في المقدمة. فمعظم الكتب المؤلفة في النقد، ابتداءً من القرن السابع، يعتمد على النقل عن السابقين، ولذلك فإن أبا تمام والمتنبي يغلبان على موضوعات هذه الكتب، مثل «تنبيه الأريب على ما في شعر أبي الطيب من الحسن والمعيب» لعبد الرحمن بن عبد الله باكثير الحضرمي (حوالي ٩٧٥ هـ.) و «هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام» و «الصبح المنبي عن حيثية المتنبي» ليوسف البديعي (١٠٧٣ هـ.). ولذلك فإن الإضافة الحقيقية لهذا العصر تبقى منحصرة في تقنين علوم البلاغة.

وأول من قام بهذا الجهد هو الفخر الرازي (ـ ٦٠٦ هـ) في كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز». وهو يصرح في خطبة الكتاب باعتماده على كتابي عبد القاهر، اللذين يأخذ عليهما عدم الترتيب وكثرة الإطناب. ولذلك يقسم كتابه الى جملتين أو مقالتين: أولاهما خاصة بالمفردات، ويتناول فيها مباحث «اللفظ» عند عبد القاهر، ولكن بعد أن يقدم لها بمقدمة عن أنواع «الدلالة» يستعيرها من المنطق. ومن ثم تنقسم هذه الجملة قسمين أحدهما خاص بالدلالة الوضعية ويتناول بعض المحسنات التي تكون في الألفاظ المفردة خطاً أو نطقاً، وأهمها الجناس بأنواعه؛ والقسم الثاني موضوعه

الدلالة المعنوية وفيه يدرس التشبيه والاستعارة والكناية. والجملة الثانية خاصة بالنظم، وهو يأخذ عن عبد القاهر تعريفه بأنه «تأخّي معاني النحو» ويلخص أبحاثه في التقديم والتأخير والحذف والذكر والفصل والوصل والإيجاز والقصر، ويحدِّد ألواناً من النظم اكتفى عبد القاهر بالإشارة اليها، كاللف والنشر والجمع والتفريق والتقسيم.

أما إمام البلاغيين المدرسيين فهو، بدون شك، أبو يعقوب السكاكي (٦٢٦ هـ) صاحب «مفتاح العلوم»، والمقصود هو العلوم الأدبية (حسب رأي السكاكي). وقد سلك سبيل الرازي من قبله في اعتبار علم البلاغة وسيلة الى معرفة الإعجاز، وزاد بأن جعله علماً معيارياً فصيره ثالثاً لعلم الصرف وعلم النحو، وسار الى آخر الشوط الذي بدأه عبد القاهر الجرجاني حين قال «إن التشبيه قياس» فرأى أن علم البيان لا يتم إلا ببحث الاستدلال كما رأى أن معرفة الشعر والنثر لا تتم إلا بدراسة العروض والقوافي، فأضافها الى «مفتاحه». وبما أن دراسة البلاغة، حتى عند الرازي، كانت لا تزال تدور حول البحث عن جمال العبارة، فقد كان على السكاكي أن يعتمد اعتباراً آخر في تقسيم المباحث البلاغية، تتوفر له «المعيارية» التي أصبحت طابع هذا العلم. ومع أن البلاغة عنده ظلت قائمة على هذين الركنين، اللفظ والنظم، فقد أخضعهما لمنظومة نحوية كلامية منطقية غايتها تمييز الخطأ من الصواب، لا الكشف عن أسرار الصنعة الأدبية، وإن كانت طبيعة المادة قد اضطرت السكاكي نفسه في كثير من الأحيان الى الخروج عن حدود هذه المنظومة والغوص في تحليلات جمالية لا تخلو من ذوق ولماحية. وجدير بالذكر أن السكاكي، رغم كل ما صاغه من قوانين بلاغية، لا يرى مرجعاً في معرفة وجه الإعجاز سوى الذوق.

وطبقاً لهذه المنظومة، تتألف البلاغة من علمين: علم المعاني وعلم البيان. فعلم المعاني «هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل

بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره». ومقتضى الحال لا يتطلب ـ أحياناً ـ أكثر من ألفاظ مستعملة في دلالاتها الوضعية ومؤلفة على كيفية تفيد معنى، بحث يتطلب ـ أحياناً أخرى ـ ما هو أكثر من ذلك. والاحتراز عن الخطأ المقصود في علم المعاني، هو ما يتعلق بهذا القسم الثاني، دون الأول الذي يقوم به علم النحو.

وبناء على ذلك يدرس علمُ المعاني أساس التركيب النحوي، وهو الإخبار (وقد أخذ السكاكي هذه الفكرة عن عبد القاهر) وضده الطلب. ثم يدرس الفروق المختلفة في الأخبار من جهة التراكيب والمعاني التي تدل عليها هذه التراكيب، طبقاً لأحوال المخبَر عنه (المسند إليه) من تعريف أو تنكير، وتقديم أو تأخير، ولأحوال الخبر (المسند) من مثل ذلك، ومن فعلية أو اسمية، وتقييد أو إطلاق. وبعد الانتهاء من دراسة التراكيب الداخلة في نطاق الجملة، أو الخبر الواحد، ننتقل الى دراسة الربط بين الجمل (الفصل والوصل) ثم إلى الدراسة الكمية لعلاقة الألفاظ بالمعاني (الإيجاز والإطناب والمساواة).

وأما علم البيان فهو «معرفة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه». وبما أن إيراد المعنى بالدلالات الوضعية للألفاظ لا يؤدي الى زيادة أو نقص في الوضوح، كما إذا قلت «هزبر» عوضاً عن «أسد»، فإن الكلمتين بمنزلة سواء لدى السامع الذي يعرف معناهما معاً، وإنما يوجد الاختلاف في الوضوح إذا استعملت كلمتان في غير معناهما الوضعي، كأن تدل على معنى «الرفعة» مرة باسم «الشمس» ومرة باسم «العلم» فإن مباحث علم البيان تنحصر في الدلالات غير الوضعية، أي الدلالات العقلية، التي تسمى في المنطق «دلالة الالتزام». وعلى أساس

العلاقة بين المعنيين «اللازم والملزوم» يقسم السكاكي مباحث البيان الى استعارة ومجاز مرسل وكناية . وبما أن الاستعارة تبنى على علاقة التشبيه، فيجب أن تشتمل مباحث البيان على «التشبيه» أيضاً.

هذه هي المنظومة البلاغية التي رتبها السكاكي، والتزمها أتباعه وعلى رأسهم «الخطيب القزويني» (٧٣٤ هـ) الذي لخص قسم البلاغة من المفتاح وسماه «تلخيص المفتاح»، وأصبح «التلخيص» متناً تناوله عدد من الشراح منهم القزويني نفسه في كتابه «الإيضاح». ولم يخرج القزويني عن هذه المنظومة إلا إلى مزيد من المعيارية،حين اعتبر أن ثمرة علم البيان ليست «الاحتراز عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه» كما قال السكاكي بل الاحتراز عن التعقيد المعنوي الذي يأتي من صعوبة الانتقال من اللازم الى الملزوم.

ولا شك أن المنظومة السكاكية حين رتبت المعاني الأدبية في درجات تبدأ من «أصل المعنى» وهو «الإفادة» وترتقي إلى «ما يتصل بها من الاستحسان وغيره» ثم إلى «تمام المراد» لم تحسم قضية المعنى. ولعل ذلك راجع الى أن ثقافة العصر النفسية ربطت المعنى دائماً بالوعي والمنطق، ولكنها استطاعت ـ على كل حال ـ أن تشير الى ما نسميه اليوم «مستويات العمل الأدبي» في حدود الجملة والجملتين. ولعلها لو لم تلتزم بالفكرة المعيارية لجاءت أقرب الى مفاهيمنا النقدية المعاصرة. أما المسألة الأكثر إشكالاً فهي موقف هذه المنظومة من البديع. فالسكاكي وأتباعه رأوا أن البلاغة تنحصر في علمي المعاني والبيان (ما دام الأول قد تكفل بصحة المعنى، والثاني قد تكفل بإتمامه)، ومن ثم بقي عدد كبير من الأساليب الفنية، التي أحصتها مدرسة البديع، خارج هذا التصنيف، فاضطروا الى أن يضيفوا «علماً» ثالثاً سموه «علم البديع»، وقدموه بقولهم إنه يضم زيادات مستحسنة، يصار اليها بعد رعاية تطبيق الكلام على مقتضى الحال ووضوح الدلالة.

ولعل إفراط البديعيين في ابتكار الأنواع ورصدها كان سبباً في هذا الموقف المتشكك، أو المترفع، من جانب البلاغيين الذين صدروا عن البحث في إعجاز القرآن. وقد أنكر أحد متقدميهم، الباقلاني، أن يقال إن في القرآن سجعاً، وسماه «فواصل»؛ وكلهم أكدوا أن المحسنات البديعية يجب أن تكون تابعة للمعنى. وإذا كان أحد البديعيين، ابن أبي الإصبع (٦٤٥ هـ) قد ألف كتاباً في «بديع القرآن» فالراجح أنه كان نوعاً من الرد على ذلك الترفع أو التشكك.

مراجع عامة:

إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب؛ شوقي ضيف: البلاغة، تطور وتاريخ؛ طه أحمد ابراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب؛ محمد زغلول سلام: تاريخ النقد العربي؛ محمد مصطفى هدارة: مشكلة السرقات في النقد العربي؛ محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب.

علم العروض

د. محمد بدوي المختون

مقدمـــة

يقتضي التعريف بعلم العروض أن نقدم بين يـدي ذلك كلمـة عن طبيعة العربي في شبـه الجزيـرة التي عاش في رحـابها، لا يحجبـه شيء عن سمائها ومظاهر الطبيعة فيها، فاتسع خياله اتساع صحرائها وساعدته اللغة بكثرة مترادفاتها على صياغة الشعر سليقة وطبعاً، فهم أمة كما قيل قد حرموا الطعام ومنحوا الكلام، وقد عرفوا بالقصـد في القول والإيجـاز والفصاحـة وإصـابـة المعنى عن قـرب، وغلب عليهم هـذا اللون من القـول ألا وهـو الشعر، حتى قيل إنه قد وجد قبل النثر الذي لا يخضع لنظم ولا قوانين، ولا نعني النثر الفني بحال. فقد وصلنا من تراثهم الشعري أكثر مما وصلنـا من نثرهم، لأنهم اعتمدوا في ديـوانهم الشعري عـلى الذاكـرة، فاحتفـظت به العرب تراثاً على مر الزمن، لسهولة حفظه لما فيـه من الإيقاع والـوزن ولما يحمله من موسيقا، قال ابن فارس: «ذهب علماؤنا أو أكثرهم إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقل. قال: ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير، وأحر بهذا القول أن يكون صحيحاً»(١). وهي كلمة مشهورة لأبي عمرو بن العلاء من قبله.

وقد ظلت الأمة العربية على فصاحتها لعزلتها، إلى أن دب اللحن في أوصالها وخاصة حين اختلط العرب بالعجم بفعل الفتـوحات الإسـلامية، فـاحتاجت إلى وضـع العلوم وتدوينهـا، فكان عـلى رأسها النحـو وتـدوين

الحديث بعد ذلك، ثم ظهر العروض والقافية على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، المولود بالبصرة سنة ١٠٠ هـ والمتوفى سنة ١٧٤، على خلاف في ذلك، أوائل خلافة الرشيد، ليعرف بهما صحيح الشعر من فاسده وسقيمه، وليحكم الشعر من أراد صوغه، ليكون ذلك كالمعايير والموازين لهذا الفن الذي حفلت به العرب.

وعلم العروض وعلم القافية داخلان في «علوم العربية» التي اشتملت على اثني عشر علماً هي:

علم اللغة، وعلم الصرف، وعلم الاشتقاق ـ وإن كان جزءاً من الصرف ـ وعلم النحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم العروض، وعلم القافية، وعلم قرض الشعر، وعلم الخط، وعلم إنشاء النثر من الرسائل والخطب، وعلم المحاضرات ومنه التواريخ.

هذا ما تعنيه كلمة «العربية» بالمعنى العام، أما بالمعنى الخاص فتطلق على النحو والصرف.

وكلمة «العروض» من حيث اللغة تعني أشياء كثيرة لأنها من المشترك اللفظي، فهي تعني مكة والمدينة وما حولها، أي بين مكة واليمن، قال لبيد: نقاتل ما بين العروض وخثعما ـ ويقال عرض الرجل أي أتى العروض، وفي حديث عاشوراء: «فأمر أن يُؤذِنوا أهل العروض» قيل أراد من بأكناف مكة والمدينة، كما تعني الناقة التي لم تُرَض، ومن هذا المعنى حديث عمر رضي الله عنه: «واضرب العروض وازجر العجول»، فميزان الشعر يسمى العروض مجازاً، لصعوبته كهذه الناقة التي لم تذلل، وقيل في سبب تسميته ان الخليل قد وضعه بمكة وهي العروض فسماه باسمها تفاؤلاً، أو هو من تسمية الكل باسم الجزء مجازاً، والأوفق من ذلك ما ذكره الخليل فقد قال: «العروض عروض الشعر، لأن الشعر يعرض عليه، ويجمع أعاريض، وهو فواصل الأنصاف والعروض تؤنث، والتذكير

جائز»[٢]، ولذا قيل العروض طرائق الشعر وعموده مثل الطويل، يقال هو عروض واحد، واختلاف القوافي تسمى ضروباً. بل ذهب بعضهم الخيال والمواءمة بين العلم والفن والبيئة العربية إلى حد أن قال أبو إسحاق: إنما سمي وسط البيت عروضاً، لأن العروض وسط البيت من البناء والبيت من الشِّعر مبني في اللفظ على بناء البيت من الشَّعر المسكون عند العرب، فقوام البيت من الكلام عروضه، كما أن قوام البيت من الخرق العارضة التي في وسطه فهي أقوى ما في بيت الخرق. أقول وإتيان الخليل بالسبب وهو الحبل، والوتد وهو ما تشد به الخيمة، والمصراع وغير ذلك من مصطلحات العروض تشير إلى أنه قد استوحى في ذلك البيئة العربية. وقيل سمي عروضاً لأن الشعر يعرض عليه، فالنصف الأول من البيت عروض، لأن الثاني يبنى على الأول، ويسمى النصف الأخير الشطر، وهذا القول أرجح لموافقته نص الخليل. وتعني هذه الكلمة أيضاً الجهة والناحية، يقال أخذ فلان في عروض ما تعجبني، أي في طريق وناحية، قال الأخنس بن شهاب التغلبي:

لكل أساس من معدّ عمارة عروض إليها يلجأون وجانب

والعروض من الكلام فحواه، يقال عرفت ذلك في عروض كلامه، ومن ذلك أن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، بأن تورّى ولا تصرّح. والعارضة الخشبة التي يدور فيها الباب، وللبيت الشعري مصراعان كما للباب. أما الضرب فهو مذكر معناه المثل والشبه قال الشاعر:

ونبئت ليلى العامرية أصبحت
على ضرب ليلى حبذا ذاك من ضرب[٣]

والعروض اصطلاحاً آخر جزء من الشطر الأول، والضرب آخر جزء من الشطر الثاني.

أما علم العروض اصطلاحاً فهو علم بمعرفة أوزان الشعر العربي، أو

هو علم بأوزان الشعر الموافق أشعار العرب التي اشتهرت عنهم، وصحت بالرواية من الطرق الموثوق بها. وهو عند ابن فارس: «... العروض التي هي ميزان الشعر وبها يعرف صحيحه من سقيمه»(٤).

الحاجة إلى هذا العلم: والحاجة ماسة إلى معرفة الوزن، إذ به يعرف المستقيم والمتكسر من أشعار العرب، والصحيح من السقيم والمعتل من السليم، وعليه مدار القريض وبه يسلم من الأود والانكسار. قال ابن الأثير: «... وأمّا النوع الثامن وهو ما يختص بالناظم دون الناثر، وذلك معرفة العروض، وما يجوز منه من الزحاف وما لا يجوز، فإن الشاعر محتاج إليه، ولسنا نوجب عليه المعرفة بذلك، لينظم بعلمه، فإن النظم مبني على الذوق، ولو نظّم بتقطيع الأفاعيل لجاء شعره متكلفاً غير مرضٍ، وإنّما أريد للشاعر معرفة العروض، لأن الذوق قد ينبو عن بعض الزحافات ويكون ذلك جائزاً في العروض، وقد ورد للعرب مثله، فإذا كان الشاعر غير عالم به لم يفرّق بين ما يجوز من ذلك وما لا يجوز، وكذلك أيضاً يحتاج الشاعر إلى العلم بالقوافي والحركات، ليعلم الروي والردف وما يصح من ذلك وما لا يصح، فإذا أكمل صاحب هذه الصناعة معرفة هذه الآلات وكان ذا طبع مجيب، وقريحة مواتية، فعليه بالنظر في كتابنا هذا، والتصفح لما أودعناه من حقائق علم البيان، ونبهنا عليه من أصول ذلك وفروعه»(٥).

ولهذا نجد الشاعر العربي يتثبت من صحة الوزن بعدما يعد القصيدة، كما يعدل في ألفاظها ويغير فيها كالمنقحين من أمثال زهير صاحب الحوليات، قال عدي بن الرقاع:

وقصيدة قد بت أجمع بينها حتى أقوم ميلها وسنادها

وذلك كله ليوائم بين الألفاظ، ويكمل الموسيقا وغير ذلك من مقومات الشعر، لأن كثيرين من الشعراء خلطوا ووقعوا في الزلل كالمرقش وعبيد بن الأبرص وأبي العتاهية والمتنبي، فقد خرج بعضهم عن أوزان الخليل أحياناً،

وإن كان الشعر في حقيقة أمره ملكة وموهبة وعاطفة مشبوبة قبل كل شيء، قال شوقي:

والشعر إن لم يكن ذكرى وعاطفة
أو حكمة فهو تقطيع وأوزان

وقال الزهاوي:

إذا الشعر لم يهززك عند سماعه
فليس خليقاً أن يقال له شعر

وربما كانت صعوبة العروض داعية قول الجاحظ: «العروض علم مستبرد، ومذهب مرفوض، يستنكد العقول بمستفعلن ومفعول، من غير فائدة ولا محصول» كما قال عن النحو: «وأما النحو فلا تشغل قلبه - أي الصبي - به إلا بمقدار ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن، ومقدار جهل العوام في كتاب ان كتبه، وشعر ان أنشده، وشيء إن وصفه، وما زاد على ذلك فهو مشغلة عمّا هو من رواية المثل الشاهد والخبر الصادق والتعبير البارع، وإنما يرغب في بلوغ غايته ومجاوزة الاقتضاء فيه من لا يحتاج إلى تعرّف جسيمات الأمور... ومن ليس له حظ غيره ولا معاش سواه، وعويص النحو لا يجدي في المعاملات، ولا يضطر إليه في شيء». ومن بعده جاء ابن حزم الظاهري فقال أيضاً: «يكفي أن يعرف الطالب من النحو ما يصل به إلى ضبط الألفاظ، وما زاد على ذلك فليس بضروري» فهما من دعاة التيسير لا الرفض، وقد صرّح الخليل بمثل ذلك حينما وصف النحو بأنه لا يصل إليه أحد حتى يخوض كثيراً مما لا يحتاج إليه. وهذه سعة أفق منهم، فما أحسن قول أبي نواس:

تكلفوا المكرمات كدا تكلف النظم بالعروض

وكل هذا لا ينفي قيمة هذا العلم، وحقاً لقد كان علم العروض ولا

يزال صعباً، فهذا رجل أراد أن يتعلمه فلما يئس منه الخليل أمره أن يقطع هذا البيت:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

ففهم الرجل مراده وانقطع، ومن الطرائف أن أبا جعفر أحمد بن محمد بن يونس المرادي النحوي المعروف بالنحاس، كان يوماً جالساً على درج المقياس بالروضة في سنة لم يزد النيل فيها كعادته وهو يقطع بيتاً من الشعر، فمر به رجلان فسمعاه يتكلم بكلام غير مفهوم، فتوهما أنه يسحر النيل، فدفعاه إلى النهر فمات غريقاً في ذي الحجة سنة ٣٢٨هـ.

فهذا ونظائره لا يغض من قيمة العروض حيث كان مجال قدح ومدح، إذ العالم بالعروض إن حاول النظم على بحر ما علم ما يسوغ منه وما لا يسوغ، فأمن بذلك الفساد واختلاط الأوزان، فكم من شاعر مغلق اشتبه عليه أمر الوزن فخلط بين البحور في قصيدة واحدة، هذا إن أراد إنشاء الشعر الذي لا بد فيه فوق العاطفة والطبع من القصد والصنعة، وإن قرأ شعراً أقام وزنه وأحكم إنشاده، وإن سمعه أو تناوله تعليماً وتعلماً ميّز صحيحه من فاسده، ولئن كان اللحن في النحو يزري بصاحبه، فإنّ الإخلال بالشعر أدعى إلى هلهلته والذهاب بموسيقاه وإيقاعه، وبالتالي بالإمتاع به.

وإن تعجب فعجب أن تجد في القرآن الكريم كثيراً من الآيات جاءت موزونة، ومثلت كل بحوز الشعر المعروفة، ولم تعتبر شعراً لأنها خلت من عنصر القصد، أي قصد أن يكون شعراً.

قال ابن فارس موضحاً ضرورة القصد في الشعر: «الشعر كلام موزون مقفى دال على معنى، ويكون أكثر من بيت، وإنما قلنا هذا لأن جائزاً إتفاق سطر واحد بوزن يشبه وزن الشعر من غير قصد، فقد قيل: إن بعض

الناس كتب في عنوان كتاب: «للأمير المسيب بن زهير» ـ من عقال ابن شبة ابن عقال، فاستوى هذا في الوزن الذي يسمى «الخفيف» ولعل الكاتب لم يقصد به شعراً». وعندما تقول: سلام عليكم تجيء على غير قصد منك على وزن فعولن فعولن، وهذه تفعيلة «المتقارب» وهذا ما ساعد على الاقتباس والتضمين من القرآن في الشعر من نحو قول الشاعر:

وإن تبدلت بنا غيرنا «فحسبنا الله ونعم الوكيل»

وقال أبو نواس:

«لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»

وقد ذهب بعضهم إلى عدم جواز ذلك زاعماً أنه ربما أدى إلى الكفر. على أن القرآن لم يذم الشعر لذاته، فقد قال تعالى ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات. . .﴾ فالآية وردت مقرونة بالسبب، فقد كان أعذب الشعر أكذبه، ومن مقومات الإسلام الصدق في القول، فليس ذلك راجعاً إلى طبيعة الوزن، بل إلى شيء آخر يتعلق بالسلوك، فقد استثنى المؤمنين، وحسان كان شاعر الرسول ﷺ وكان يقول له: اهجهم وروح القدس معك. وقد استمع بنفسه إلى قصيدة كعب بن زهير بالمسجد، بل وخلع عليه بردته التي توورثت حتى العصر العباسي وعفا عنه حينما أنشده: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول.

أولية هذا العلم: يرجع ذلك إلى الخليل واضعه ومبتكره، فقد كان ذا عقل رياضي كما كان مؤلفاً موسيقياً، وهذه هي عدة الفيلسوف، فاستطاع أن يؤلف أول معجم عربي هو «العين» وأن يخترع العروض والقافية، وإن قيل انه سبق إلى ذلك، فقد روي أنه سئل: هل للعروض أصل عند العرب؟ فقال الخليل: نعم، مررت بالمدينة حاجاً فرأيت شيخاً يعلم غلاماً يقول له قل: نعم لا، نعم لالا، نعم لا، نعم لالا نعم لا،

نعم لالا، نعم لا، نعم لالا فقلت له: ما هذا الذي تقوله للصبي؟ فقال: علم يتوارثونه عن سلفهم يسمونه «التنعيم» لقولهم فيه «نعم» قال الخليل: فرجعت بعد الحج فأحكمتها... ومعنى ذلك أنه وزن نعم لا بفعولن، ونعم لا لا بمفاعيلن، وهما على نمط واحد من حيث توالي الحركات والسكنات، أي من حيث تكونهما من الأوتاد والأسباب، وربما كان هذا الوزن هو الوزن القديم للبحر الطويل، وفي ذلك تعزيز - إن صحت هذه الرواية - لكلام ابن فارس فقد قال: «... فإن قال قائل، فقد تواترت الروايات بأن أبا الأسود أول من وضع العربية، وأن الخليل أول من تكلم في العروض، قيل له: نحن لا ننكر ذلك، بل نقول إن هذين العلمين قد كانا قديماً، وأتت عليهما الأيام وقلّا في أيدي الناس، ثم جددهما هذان الإمامان، وقد تقدم دليلنا في معنى الإعراب... وزعم ناس أن علوماً كانت في القرون الأوائل، والزمن المتقادم وأنها درست وجددت منذ زمان قريب...»(٦). إلّا أن الوثائق والشواهد والدلائل تعوزنا. غير أننا نعلم من ابن هشام في السيرة النبوية قول الوليد بن المغيرة في القرآن حينما أرسله المشركون إلى الرسول فاستمع منه ورجع إليهم فقال: «والله ما هو بشاعر لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه، ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر»، فهو يذكر بعض بحور الشعر بأسمائها وبعض مصطلحاته كذلك، مما يدل على قدم هذا العلم، وجاء في رواية أخرى عن أبي ذر «لقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلا يلتئم على لسان أحد»، وهذه قضية تحتاج إلى تحقيق وتمحيص.

وأياً كان الأمر فقد استعان الخليل بخبرات غيره - على الأقل - في هذا العمل كما نرى، أو أنه استعان على ذلك بالشعر اليوناني.

وقد ظل هذا العلم على نحو ما صنعه الخليل إلى يومنا هذا، رغم تأليف الجرمي والزجاجي وابن قتيبة وغيرهم في هذا العلم، واستدراكهم

أشياء حسب اجتهادهم، ورغم مّا جاء به الجوهري من إرجاعه تلك البحور إلى إثني عشر بحراً، بعضها مفرد وبعضها مركب من بحرين، ورغم ما استدركه الأخفش من بحر «المتدارك» أو زيادة بعض الأضرب في البحر المديد، أو ما حكاه الأخفش أيضاً من أن للوافر عروضاً مجزوءة مقطوفة يخرج عليها قول الشاعر:

أشاقك طيف مامه بمكة أو حمامه

وهكذا لم يكن للاحقين فيه إلا بعض التفريعات والخلافات، ففي علم العروض والقافية ما في النحو من الصعوبة والخلاف، ولا غرو فقد كان العروضيون نحاة، فإذا احتاج النحو إلى تيسير، فالعروض أشد حاجة منه إلى ذلك وسيأتي شيء عن تطوره.

ونشرع الآن في قوانين هذا العلم، فأول ما تجب معرفته:

الكتابة العروضية: فالكتابة ألوان مختلفة، ولها اصطلاحات خاصة، والرموز التي تستخدم فيها تختلف من علم إلى آخر، فالقرآن الكريم رسمه متوارث واتباعه سنّة، والعروض كذلك له خطه الخاص به، وكلا الرسمين رسم المصحف ورسم العروض يخالف الرسم الإملائي المعهود، قال ابن درستويه في كتابه «كتاب الكتاب»: «. . . ووجدنا كتاب الله جل ذكره لا يقاس هجاؤه، ولا يخالف خطه، ولكنه يتلقى بالقبول على ما أودع المصحف، ورأينا العروض إنما هو إحصاء ما لفظ به من ساكن ومتحرك، ليس يلحقه غلط، ولا فيه اختلاف بين أحد، فلم نعرض لذكرهما في كتابنا هذا» وقد نقل عنه هذا النص الزمخشري في مقدمة تفسيره «الكشاف».

وإذا اتخذنا هذا النص أساساً للكتابة العروضية، وجدنا أن لها اصطلاحاً خاصاً بالعروضيين، أساسه أن كل ما نطق به وسمعته الأذن يحسب ويعدّ في الوزن ويعتبر فهو أساس سمعي، وما لم ينطق به، ولم يلفظ ولم يسمع، يهمل ويسقط ولا يلتفت إليه، وكذلك لما كان الأساس في هذا

هو الموسيقا والنغم والإيقاع، لم تعتبر وحدة الكلمة اللغوية، بل أهدرت كرامتها، فلا مانع من تجزيئها إذا لم تستقل وحدها بالوزن فتشترك بين وحدتين «تفعيلتين» من وحدات العروض تبعاً للمقاطع الصوتية التي سنتحدث عنها. وكذلك لم تعتبر فيه الحركات بخصوصها، فالضمة تساوي الكسرة التي تساوي بدورها الفتحة في هذا العلم، على العكس منها في ميدان النحو، إذ الفتحة أخفها من ناحية وتدل على معنى معين، والضمة فيه لشيء والكسرة لشيء آخر، فالحركات فيه للمعاني، أما العروض فلا ينظر فيه إلا إلى الزمن الذي يستغرقه نطق الحركة، وسواء كانت الحركة عارضة أو أصلية فهي حركة، وكذلك السكون عارضاً أو أصلياً.

وتطبيقاً لذلك تكتب كلمة «هذا» عروضاً هكذا: هاذا، فالألف لا تكتب إملاء ولكنها تسمع عروضياً، فهي معتبرة و«ذلك» بعد الذال ألف مسموعة فهي تكتب عروضياً «ذالك» والحرف المشدّد يعتبر حرفين أولهما ساكن وثانيهما متحرك، فكلمة «لكن» تكتب: «لاكنْنَ» ففيها ألف ونونان، وكلمة «عمرو» لا تعتبر الواو لأنها لا تسمع فهي معدومة عند العروضيين، وإذا قلت: «خرجت من البيت» سقطت همزة الوصل فلا تعدّ معنا كما تسقط «أل» الشمسية في نحو: «هذه الشمسُ» و«ذلك التراب» فإننا نسمع بعد الهاء مباشرة شيناً ساكنة وأخرى بعدها متحركة، وبعد الكاف ننطق التاء المشدّدة في كلمة «التراب» على النحو السابق، فتكتب الجملتان عروضياً هكذا: هاذهششمسو، ذا للكتتراب، وهكذا في كل لام شمسية مدغمة فيما بعدها، وتسقط ياء «في» في نحو في البيت رجل، وذلك لالتقاء الساكنين وتكتب فلبيت رجلن، ويلاحظ أن التنوين في «رجل» كتب نوناً ساكنة لسماعه هكذا، وكذلك تحذف ألف المقصور في نحو «هذا فتى القوم» وتكتب هاذا فتلقوم، وكذلك ياء المنقوص نحو قاضي المدينة حاضر قاضلمدينة حاضرن. وليكن معلوماً أن الوزن العروضي إنما يحفل بالحركات والسكنات، بصرف النظر عن الحروف، فليس معنا فيه إلا

متحرّك أو ساكن، وبصرف النظر عن خصوص الحركة وجنسها ما هي، ولو اعتضنا عن الحركة بشرطة هكذا: / وعن السكون بدائرة صغيرة هكـذا: ٥ أمكننا ترجمة كل بيت شعري بهذه الرموز، وسأجتزىء في ذلـك وبيانـه ببعض البحور لتكون مثالاً يحتذى في غيرها.

وحدة البيت الشعري: لكل شيء وحدة ونواة تكونه، ففي العملة إذا تكرر القرش وهو وحدة مائة مرة سمي جنيهاً، وهذه الوحدة بدورها تنقسم إلى وحدات أصغر منها وهي المليم، فكل عشرة مليمات تسمى وتكـون قرشاً، والمتر وحدة الأطـوال، فكل ألف منـه تسمى الكيلومتر وهـو بدوره ينقسم إلى وحدات أخرى هي الديسيمتر وهذا بدوره إلى السنتيمتر وهكذا، وكل وحدة لها ما فوقها ولها ما تحتها، والشأن هكذا في مقياس العـروض، فالبيت الشعري من حيث الـوزن، هو وحـدة في القصيدة، وتتكـون هذه الوحدة من عدد معين ممّا يسمى «التفعيلات» العروضية بنسب متساوية في كل من شطري البيت، وهذه الوحدة بدورها تتكون من أجزاء أصغر منها هي ما يسمى الأسباب والأوتاد بأنواعها، مع ملاحظة أن البيت الشعري قد يتكون من وحدة واحدة متكررة عدداً معيناً من المرات على سبيل التساوي، فالبحر المتقارب يتكون من «فعولن» ثماني مرات في كل شـطر أربع منهـا، وقـد يتركب الـوزن الشعـري من تفعيلتـين مختلفتـين تـركيبـاً عـلى سبيـل التجاوب، فالبحر الطويل يدخل في تركيبـه تفعيلتان همـا فعولن مفـاعيلن وتتكرران على هـذا النحو أربـع مرات في البيت، فـالتفعيلة الثالثـة فعولن تجاوب فعولن الأولى، والتفعيلة الرابعة مفاعيلن تجاوب التفعيلة الثانية فيه وهي مفاعيلن.

والبحور الشعرية كلها تتركب من بين التفعيلات الأصول التي هي: فعـولن، مفاعيلن، مفـاعلتن، فاع لاتن ومن الفـروع معهـا أيضـاً وهي: فاعلن، مستفعلن، فاعلاتن، متفاعلن، مفعولات، فهذه تسع تفعيلات لا

يخرج عنها بحر ما. وضابط الأصل في هذه التفعيلات هو ما بدىء بوتد مجموع أو مفروق، وضابط الفرع ما بدىء بسبب، خفيف أو ثقيل، وقد استنبط الخليل التفعيلات الفرعية عن الأصلية بطريق القلب المكاني، وذلك بتقديم الأسباب على الأوتاد في الأصول، وهو ما فعله في تقاليب الكلمة اللغوية في معجمه العين، حيث يجمع رعب وبدع وعبد الخ في مكان واحد، ففاعلن تفرعت عن فعولن هكذا: فعو/لن ـ لن/فعو فقدم السبب على الوتد المجموع فصارت لن فعو وهي تساوي عروضياً فاعلن، إذ كل منها تكون من سبب خفيف فوتد مجموع، «لن» تقابل «فا» و«فعو» تقابل «علن» أو بالعكس. وهكذا نشأت مستفعلن عن مفاعيلن، وفاعلاتن عن مفاعيلن، ولكن بتقديم السبب الأخير منها فقط، ومتفاعلن من مفاعلتن، ومفعولات من فاع لاتن بتقديم سببيه الأخيرين، ومستفع لن عن فاعلاتن كذلك ولكن بتقديم سببه الأخير فقط.

والتفعيلات السابقة تتكون بدورها من أجزاء أصغر منها هي ما سميت بالأسباب والأوتاد. وحصراً لذلك جمعوا هذه الأسباب والأوتاد في قولهم «لم أر على ظهر جبل سمكة» و«لم» سبب خفيف، و«أر» سبب ثقيل، و«على» وتد مجموع و«ظهر» وتد مفروق و«جبلن» فاصلة صغرى، وإن شئت فقل هي سبب ثقيل وهو «جب» وسبب خفيف هو «لن» و«سمكتن» فاصلة كبرى، وإن شئت فقل هي سبب ثقيل هو «سم» ووتد مجموع هو «كتن». وجميع التفاعيل السابقة تتكون من هذه الأجزاء، وهي عبارة عن ألفاظ الوزن الصرفي مع زوائد، وحروفها كلها جمعت في قولهم «لمعت سيوفنا».

فإذا أردنا تقطيع بيت من الشعر تبعاً لهذا، قابلنا المتحرك من البيت بالمتحرك من الوزن والساكن بالساكن مراعين تجزئة البيت إلى وحدات «تفعيلات» وتجزئة التفعيلات إلى أسباب وأوتاد، فالتفعيلة هي التي تكون ما

يسمى بالكلمة العروضية وهي خلاف الكلمة اللغوية، كما سيتضح ذلك عند التقطيع العروضي للشعر.

ولا بد أن تعرف أن البيت الشعري ينقسم إلى قسمين متساويين من حيث الموسيقا، كل قسم يسمى **شطراً** أو **مصراعاً**، والأول منهما يسمى الصدر والثاني عجز البيت.

والجزء الأخير من الشطر الأول أي التفعيلة الأخيرة منه أي ما يقابلها من البيت الشعري تسمى العروض، والأخيرة من الشطر الثاني تسمى الضرب، وما بينهما يسمى حشواً، وللعروض والضرب أهمية خاصة، إذ هما اللذان يشكلان الأنواع المختلفة لموسيقا البحر الواحد.

وكما أن لكل بحر تفاعيله الخاصة به ووحداته التي يتألف منها، كذلك له نظامه الخاص به، فيما يمكن أن يعتريه من التغيير بالزيادة أو بالحذف أو بتسكين المتحرك وفيما يدخل الحشو أو العروض من هذه التغييرات التي تسمى اصطلاحاً **بالزحاف والعلّة**، لأن أوزان الخليل أوزان مطلقة عامة مثالية، يخالفها واقع الشعر العربي بدخول هذه التعديلات فيها، والميزان العروضي كالميزان الصرفي، إذا حذف شيء من الموزون حذف نظيره من الميزان، أي ما يقابله منه، وإذا زدنا حرفاً في الموزون زدنا ما يقابله في الميزان.

وهناك من الشعر ما يسمى «**المجزوء**» وهو ما حذف جزء منه أي تفعيلة أخيرة من كلا شطريه، وهو ظاهرة تدخل بعض البحور على سبيل الوجوب وفي بعضها على سبيل الجواز، وتمتنع في بعضها الآخر. ومنه ما يسمى «**المشطور**» وهو الذي حذف شطره أي نصفه، ومنه ما يسمى «**المنهوك**» وهو ما حذف ثلثاه فإذا كان تركيب البيت من ثماني تفعيلات، وحَذَفْتَ تفعيلتين معينتين كان مجزوءاً، وإذا تركب من ست تفعيلات وحذفت ثلاثاً كان مشطوراً، فإذا حذفت أربعاً كان منهوكاً.

وقد تحدث عنه أبو العلاء في «اللزوميات» فقال: «والمنهوك خامس الرجز يسمى بذلك لأنه سقطت منه أربعة أجزاء وبقي على جزأين مثل قوله: يا ليتني فيها جذع، وإنما يجيء في شذوذ من الشعر، ولم تسمع منه أرجوزة طويلة من المتقدمين، لأنه لا يُبْلغ القائل غرضه من أجل قِصَره، وزعم بعض الناس أنه لا يحسب شعراً».

ومن الشعر ما هو مصرع، وهو ما تغيرت عروضه لتصير مثل ضربه في الوزن والقافية، ولا يكون إلا في مطلع القصيدة، أو إذا انتقل الشاعر فيها من غرض إلى آخر، ولذا نلاحظ أن الشطر الأول من مطلع القصيدة يقفى ويبنى على حرف الروي إيذاناً بذلك، كما في معلقة امرىء القيس:

قفا نَبْكِ من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فمنزل آخرها اللام كما في حومل، فهي لامية ويسمى ذلك «المقفّى» وربما اقتضى التصريح تغير العروض بالزيادة كما في قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان
وربع خلت آياته منذ أزمان

فالعروض فيه على وزن «مفاعيلن» وكان حقها أن تكون على «مفاعلن» وجاءت هكذا لأن الضرب على وزن «مفاعيلن». وربما جاء بالنقص كما في قول الشاعر:

أجارتنا ان الخطوب تنوب
وإني مقيم ما أقام عسيب

فالعروض هنا هي «تنوب» وهي على وزن «فعولن» وكان حقها أن تكون على وزن «مفاعلن» وإنما جاءت هكذا لتصير مثل الضرب وهو «عسيب» على وزن فعولن، ولهذا فإن الشاعر في البيت الثاني من القصيدة

يأتي بالعروض على ما تستحقه.

والبيت المدور ما اشتركت كلمة منه بين شطريه، فكان كل جزء من الكلمة اللغوية تابعاً لشطر من حيث الوزن، ولهذا نكتبها بتمامها وبعدها الرمز (م) دلالة على ذلك، وإذا استطاع المرء تحديد نهاية الشطر الأول من هذه الكلمة وبداية الشطر الثاني فعل ذلك واستغنى عن الرمز.

بحور الشعر: باستقراء ما ورد عن العرب من أشعار، وجد الخليل أنها تنحصر في خمسة عشر بحراً هي: **الطويل، المديد، البسيط، الوافر، الكامل، الهزج، الرجز، الرمل، السريع، المنسرح، الخفيف، المضارع، المقتضب، المجتث، المتقارب**. ثم صارت ستة عشر وزناً بإضافة «**المتدارك**» الذي استدركه عليه الأخفش، وهذا ترتيب ملزم، لتعلقه بنظام الدوائر الشعرية عند الخليل. وسأجتزىء بالصورة الأولى من كل بحر، فالبحر الواحد تتشكل موسيقاه داخل إطار عام تنتج عنه تشكيلات موسيقية أخرى داخلة تحت هذا الإطار بفعل التغييرات الطارئة على الوزن العام للبحر خاصة بعروضه وضربه، كالماء تلقي فيه بالحجر، ترى كل دائرة أصغر من التي قبلها حدوثاً حتى تصل إلى مركز هذه الدوائر، وسأوضح ذلك في البحر الطويل فقط، خوف الإطالة.

فمن بحور الشعر المستعملة «**الطويل**» الذي سمي بذلك لأنه أتم البحور استعمالاً، أو لأنه أكثرها حروفاً ولا مشارك له في هذا، كما سمي «الركوب» لكثرة ما كانت تستعمله العرب في أشعارها، قال أبو العلاء في «جامع الأوزان»: «إن أكثر أشعار العرب من الطويل والبسيط والكامل، ومن تصفح أشعارهم وقف على صحة ذلك». وقال «. . . والمديد والطويل والبسيط تجمعهن دائرة وحدة، والبسيط والطويل ليس في الشعر أشرف منهما وزناً وعليهما جمهور شعر العرب، وإذا اعترضت الديوان من دواوين الفحول كان أكثر ما فيها طويلاً وبسيطاً» ثم أوضح ذلك فقال: «والأوزان التي تتقدم

في الشعر كله، خمسة: ثلاثة في ضروب الطويل بأسره[١]، والضربان الأولان من البسيط» يعني الصورتين الموسيقيتين الأوليين منه ثم قال: «ويلي هذه الخمسة في القوة ثلاثة أوزان وهي: الوافر الأول والكامل الأول والثاني» يعني الصورة الأولى من الوافر والأولى والثانية من الكامل.

ويتألف الطويل من تفعيلتين هما فعولن مفاعيلن تتكرران على هذا النحو أربع مرات في البيت، وإن شئنا قلنا من وتد مجموع «فعو» وسبب خفيف «لن» ووتد مجموع «مفا» وسببين خفيفين «عيـ / لن». وهو من البحور القليلة التشكيل الموسيقي، فموسيقاه تأتي على ثلاث صور، إذ إن له عروضاً واحدة مقبوضة وجوباً، ولها ثلاثة أضرب تتغير من قصيدة إلى أخرى، أما القصيدة الواحدة فعروضها واحدة وضربها واحد في جميع أبيات القصيدة.

١ ـ الصورة الأولى: وهي ما تسمى بالضرب الأول الصحيح ومثالها قول أبي نواس:

فكدنا جميعاً من حلاوة لفظه
نجنّ ولم نسطع لمنطقه صبرا

ويقطع هكذا:

فكدنا	جميعنمن	حلاو	تلفظهى	نجنن	ولمنسطع	لمنط	قهيصبرا
فعولن	مفاعيلن	فعول	مفاعلن	فعول	مفاعيلن	فعول	مفاعيلن
//٥/٥	//٥/٥/٥	//٥/	//٥//٥	//٥/	//٥/٥/٥	//٥/	//٥/٥/٥

وهنا ملحوظات يجب الوقوف عندها هي: معنى «القبض» حذف الخامس الساكن من التفعيلة وقد حدث هنا في «مفاعيلن» وهي العروض فصارت به «مفاعلن» إذ حذفت الياء الساكنة وليس ما يقابلها موجوداً في الموزون من ألفاظ البيت اللغوية، وهو حذف واجب هنا، وهو في الأصل زحاف لا

يلزم، وإذا دخلت ظاهرة زحاف القبض في حشو البيت صار جائزاً، وقد تمثل ذلك في هذا البيت في «فعولن» وهي التفعيلة الثالثة صارت به فعول، وكذلك في الخامسة والسابعة، في حين خلت منه التفعيلة الأولى فجاءت صحيحة، كما يلاحظ أننا أتينا بياء في كلمة «لفظه» ناشئة عن كسرة الهاء تتمة للوزن الشعري، واعتبرنا الحرف المشدّد حرفين كما في «يجنّن» ومددنا الهاء في «منطقه» فزدنا ياء للإشباع وذلك تبعاً لإنشاد الشعر، فالإنشاد معتبر من الوزن الشعري، فقد تدخل هنا في الوزن أو أن الوزن تحكم في الإنشاد وذلك كله استيفاء للوزن.

والزحاف تغيير يدخل في الحرف الثاني من السبب خاصة، ولا يختص بتفعيلة معينة، وإذا دخل لا يلزم ويكون بالحذف في السبب الخفيف، وبالإسكان في السبب الثقيل كما سيأتي في «الكامل» ولا يكون بالزيادة. ونظير الزحاف ومقابله «العلة» وهي تدخل الأسباب كما تدخل الأوتاد وتلزم حينما تعرض، ومكانها خاص هو العروض أو الضرب، وتكون بالزيادة أو بالنقصان، فهي تغيير كالزحاف إلا أن لكلّ خصائصه، وهناك زحاف يجري مجرى العلّة في اللزوم كما حدث في قبض عروض الطويل. وعلّة تجري مجرى الزحاف في عدم اللزوم...

٢ ـ **الصورة الثانية** من موسيقا هذا البحر يشكلها الضرب حيث يأتي مقبوضاً كالعروض فيصير على وزن «مفاعلن» كقول المتنبي:

بذا قضت الأيام ما بين أهلها
مصائب قوم عند قوم فوائد

بذاق	ضتلأييا	ممابي	نأهلها	مصاء	بقومنعن	دقومن	فوائدو
فعول	مفاعيلن	فعولن	مفاعلن	فعول	مفاعيلن	فعولن	مفاعلن
//٥/	//٥/٥/٥	//٥/٥	//٥//٥	//٥/	//٥/٥/٥	//٥/٥	//٥//٥

لاحظ القبض في «فعولن» في أول شطر به، واجتلاب واو الإشباع في «فوائد» لأنها نهاية البيت ورويّه وهو الدال مضموم والواو من جنس الضمة، ولو كانت مفتوحة لنشأت ألف ولو كانت مكسورة لنشأت ياء.
فهذه الصورة تختلف عن السابقة في أن الضرب في الأولى وزنه «مفاعيلن» وفي هذه جاء على وزن «مفاعلن» بتغيير طفيف لم يخرج البيت عن الجو الموسيقي لهذا البحر، غير أن التغيير في الصورة الثالثة الآتية أكبر من هذا.

٣ ـ **الصورة الثالثة** من موسيقاه يشكلها الضرب أيضاً، لأن عروض هذا البحر لا تختلف، فهي دائماً على وزن مفاعلن، أما هذا الضرب فمحذوف، والحذف علّة تكون بحذف السبب الخفيف من آخر التفعيلة، ولذا يلزم في كل أبيات القصيدة فيصير على وزن «مفاعي» بحذف «لن» من آخره ويصير عبارة عن وتد مجموع هو «مفا» وسبب خفيف هو «عي» وعندنا تفعيلة مستعملة في هذا البحر هي «فعولن» وهي مساوية لها في الأجزاء، ولذا ينقلها العروضيون إليها. ومثاله قول الشيخ محمد عبد المطلب في الدين:

رويدك جفني كم تفيض غُروباً
وحسبك أوسعت الزمان نحيبا
ويأيها الباقي وقد ظن أنه
أسال عيوناً أو أذاب قلوبا

رويد	كجفنيكم	تفيض	غروبا	وحسب	كأوسعتز	زمان	نحيبا
فعول	مفاعيلن	فعول	فعولن	فعول	مفاعيلن	فعول	فعولن
//٥/	//٥/٥/٥	//٥/	//٥/٥	//٥/	//٥/٥/٥	//٥/	//٥/٥

ويلاحظ أن العروض هنا على وزن «فعولن» وكان حقها أن تكون «مفاعلن» لكن الشاعر غيرها من أجل التصريع في مطلع القصيدة لتصير مثل الضرب وزناً، ولذا بنى الشطر الأول على الباء التي هي روي القصيدة،

فهي بائية، وتجده في البيت الثاني مباشرة يرجع إلى العروض الأصلية، فعروض البيت الثاني كلمة «نانْنَهو» ووزنها مفاعلن، ولا يخفى عليك تقطيع الباقي. فقد اشتمل البحر على موسيقا عامة دخل تحتها الصور الثلاث عن طريق التغييرات التي حدثت.

ومن هذا البحر معلقة امرىء القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ـ ومعلقة طرفة: لخولة أطلال ببرقة ثهمد ـ ولكن كيف اكتسب الوزن الشعري هذه الموسيقا؟ هذا ما سنتناوله عقب البحور وخصائصها.

البحر المديد: لهم في تسميته علل، وأجزاؤه هي فاعلاتن فاعلن أربع مرات في البيت الواحد، وهذا هو الأصل النظري له، غير أن واقع الشعرالعربي يوجب أن يكون مجزوءاً، أي على ست تفعيلات فقط، وإنما ألجأنا إلى القول بجزئه ما ابتدعه الخليل من الدوائر والنسب بين بعض البحور وبعض، تبعاً لعبقريته الرياضية الفذة وفلسفتها من حيث التأليف.

وهذا البحر تناوله أبو العلاء فقال: «... المديد وزن ضعيف لا يوجد في أكثر دواوين الفحول، والطبقة الأولى ليس في ديوان أحد منهم مديد، أعني امرأ القيس وزهيراً والنابغة والأعشى في بعض الروايات، وقد جاءت لطرفة قصيدة من المديد وهي:

أشجاك الربع أم قدمه   أم رماد دارس حممه

وربما جاءت منه الأبيات الفاردة، وقصيدة منسوبة إلى تأبط شراً، مطلعها:

إن بالشعب الذي دون سلع
لقتيلا دمه ما يطل

وتوجد هذه الأوزان القصار في أشعار المكيين والمدنيين كعمر بن أبي ربيعة ومن جرى مجراه كوضاح اليمن والعرجي ويشاكلهم في ذلك عدي بن

زيد لأنه كان من سكان المدر بالحيرة، وله قصيدة في المديد من سادسه وهي: يا لُبَيْنى أوقدي النارا». ويأتي وزن هذا البحر على ستة تشكيلات أولها تكون فيه العروض صحيحة «فاعلاتن» لأنه مجزوء كما قلنا، وضربها مثلها نحو قول عمر بن أبي ربيعة:

قال لي ودّع سليمى ودعها
فأجاب القلب لا أستطيع

قالليود	دعسلي	ما ودعها	فأجابل	قلبلا	أستطيعو
فاعلاتن	فاعلن	فاعلاتن	فعلاتن	فاعلن	فاعلاتن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى من الشطر الثاني حذف الساكن الثاني منها، وهو زحاف يسمى «الخبن» ولا يلزم فهي مخبونة. ومن البحر المديد قول أبي العتاهية:

إن داراً نحن فيها لدار ليس فيها لمقيم قرار
كم وكم حلها من أناس ذهب الليل بهم والنهار

البحر البسيط: سموه بذلك لانبساط الحركات فيه، أو لانبساط أسبابه وتواليها في أجزائه السباعية، ويتركب من جزئين هما: مستفعلن فاعلن أربع مرات، ويتشكل من هذا سبع صور، سأعرض لاثنين منها مع ملاحظة أن عروضه «فاعلن» لا تأتي إلا مخبونة فتصير على «فعلن» أي مخبونة، فالصورة الأولى مثل نهج البردة لشوقي:

ريم على القاع بين البان والعلم
أحلّ سفك دمي في الأشهر الحرم

ريمنعلل	قاعبي	نلبانول	علمي	أحللسف	كدمي	فلأشهرل	حرمي
مستفعلن	فاعلن	مستفعلن	فعلن	متفعلن	فعلن	مستفعلن	فعلن

لاحظ أن التفعيلة الأولى من الشطر الثاني دخلها الخبن، وكذلك

التفعيلة الثانية منه فصارتا متفعلن فعلن فهما مخبونتان، أي دخلهما زحاف الخبن، وزدنا الياء في نهاية القافية إشباعاً.

ومن هذا البحر نهج البردة للبوصيري، وقصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير التي مدح فيها الرسول، مع تغيير الضرب في قصيدة كعب إلى «فاعل» وأصلها فاعلن دخلها القطع وهو علّة حذف عبارة عن حذف ساكن الوتد المجموع وإسكان ما قبله، وحذفت النون وسكنت اللام فصارت سببين خفيفين. وهذا البحر يكثر فيه زحاف الخبن، وكذلك زحاف الطي وهو عبارة عن حذف الرابع الساكن، ويدخل مستفعلن بحذف الفاء فتصير مستعلن، وتنقل إلى مفتعلن لمساواتها لها مع خفة نطقها. وتسمى حينئذ مطوية، ومن هذا البحر معلقة النابغة الذبياني: يا دار ميّة بالعلياء فالسند ـ ومعلقة الأعشى: ودِّع هريرة إن الركب مرتحل ـ ومنه «العمرية» لحافظ إبراهيم في عمر بن الخطاب وزهده وسلوكه ومنها:

يوم اشتهت زوجه الحلوى فقال لها
من أين لي ثمن الحلوى فأشريها
ما زاد عن قوتنا فالمسلمون به
أولى فقومي لبيت المال رديها

أما الصورة الثانية التي آثرت ذكرها، فلأنها أخذت لقباً هو «مخلع البسيط» لكثرة التصرف والتغيير في موسيقا البحر العامة، وهو يتكون من مجزوء البسيط وعروضه «مستفعلن» ثم تدخلها العلّة اللازمة التي تسمى «التخليع»، وهي عبارة عن خبن + قطع، فمستفعلن إذا خبنت أصبحت متفعلن، وإذا قطعت حذفنا النون وسكّنا اللام قبلها فأصبحت متفعل أي وتداً مجموعاً فسبباً خفيفاً وهي تساوي في الوزن فعولن فيكون وزنه مستفعلن فاعلن فعولن مرتين، وقد نظم عليه ابن الرومي قوله:

وجهـك يـا عمـرو فيـه طـول   وفي وجـوه الـكـلاب طـول
والـكـلب يحـمي عـن المـوالي   ولـسـت تحـمـي ولا تـصـول

وجهكيا عمر في هطولو   وفيوجو هلكلا بطولو
مستفعلن فاعلن فعولن   متفعلن فاعلن فعولن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى دخلها «الطي» فحذف رابعها الساكن، والتفعيلة الأولى من الشطر الثاني دخلها الخبن، حذف ثانيها الساكن، أما العروض والضرب فدخلهما «التخليع» وأصلها مستفعلن قبل دخول هذه العلّة، وزدنا واواً في العروض والضرب ناتجة عن إشباع الضمة، لأنها نهايات فصارت ضمة طويلة صوتياً استغرق النطق بها زمن ضمتين. كما نظم على هذا البارودي قوله:

تـوازن الـصـيـف والـشـتـاء   واعـتـدل الـصـبـح والمـسـاء

البحر الوافر: سمي وافراً لوفور حركاته أو لغير ذلك. وأجزاؤه «مفاعلن» ست مرات، ولا يستعمل إلا مجزوءاً أو مقطوفاً، ويكثر فيه زحاف العصب. ويأتي تشكيله على ثلاث صور، أولاها تكون العروض فيها على وزن «فعولن» وضربها مثلها وذلك كقول الفرزدق:

أمـير المـؤمـنـين وأنـت بـرّ   كـريم لست بالـطبع الحـريص
أمير لموء منينوأن تبررن   كريمنلس تبططيعل حريصي
مفاعلْتن مفاعلتن فعولن   مفاعلْتن مفاعلتن فعولن

ويلاحظ أن العصب وهو زحاف عبارة عن تسكين الخامس المتحرك قد دخل التفعيلة الأولى من كل شطر فهي معصوبة، أما العروض والضرب فهما مقطوفان، والقطف علّة عبارة عن «حذف» + «عصب» فمفاعلتن بالعصب تصير مفاعلْتن بتسكين اللام وبالحذف يحذف السبب الأخير وهو «تن» فتصير مفاعل وتساوي وزناً فعولن المستعملة في البحرِ الطويل والتي

هي تفعيلة «المتقارب» والطاء مشدّدة اعتبرت حرفين، ونشأ عن إشباع كسرة الروي وهو الصاد ياء، وقد سبق لذلك نظائر. ومن هذا البحر معلقة عمرو بن كلثوم: ألا هبّي بصحنك فأصبحيا - وقول قطرى بن الفجاءة: أقول لها وقد طارت شعاعاً - وقصيدة شوقي: سلوا قلبي غداة سلا وتابا - وإذا دخل «العصب» جميع أجزاء هذا البحر إذا كان مجزوءاً اشتبه ببحر «الهزج» ولم نذكره هنا إيثاراً لنظام الدوائر وإن كان الأفضل أن يدرس مع هذا البحر لتتضح وجوه الشبه بينهما.

البحر الكامل: يتكون هذا البحر من متفاعلن ست مرات ويأتي تاماً أو مجزوءاً، ويكثر فيه زحاف «الاضمار» الذي هو عبارة عن تسكين الثاني المتحرك وسمي بذلك لكمال الحركات فيه أو لكثرة أضربه، فهو يتشكل على تسع صور أولاها كقول عنترة:

وإذا صحوت فما أقصّر عن ندى
وكما علمت شمائلي وتكرّمي

وإذا صحو	تفماأقص	صرعنندى	وكما علم	تشمائلي	وتكررمي
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن

وإذا دخل الاضمار جميع تفعيلاته صارت متْفاعلن وتساوي مستفعلن، ولهذا يشتبه حينئذ ببحر الرجز، وقد أكثر شوقي في شعره من النظم على الكامل كقوله:

من أيّ عهد في القرى تتدفق
وبأيّ كفّ في المدائن تغدق

إلا أن الاضمار دخل التفعيلة الأولى والثانية والخامسة، ومنه قصيدة: سلام من صبا بردى أرقّ - ومعلقة لبيد: عفت الديار محلها فمقامها - ومعلقة عنترة: هل غادر الشعراء من متردم.

بحر الهزج: سمي بذلك لأنه ضرب من الأغاني وفيه تراكم، والعرب كثيراً ما كانت تهزج أي تغني، فمن عجب أن يقلّ النظم عليه عندهم، ولعل لذلك تفسيراً خفي أمره علينا، ويتكون من مفاعيلن ست مرات، وهذا من حيث النظر المثالي للبحور، أما من حيث الواقع الشعري فلا يأتي إلا مجزوءاً وجوباً، فيصير على أربع تفعيلات، أولاها نحو قول الفند الزماني:

صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان

صفحناعن بنيذهلن وقلنلقو مثخوانو
مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن

وقد شذّ مجيئه تاماً على ستة أجزاء كقول الشاعر:

ترفق أيها الحادي بعشّاق
نشاوى قد تعاطوا كأس أشواق

ومن هذا البحر قول صاحب رواية «العباسة»:

عجيباً لم نكن حربا على مصر ومن فيها

بحر الرجز: سميّ بذلك تشبيهاً بالناقة الرجزاء وهي التي ترتعد فخذاها وترتعش، لأنه مضطرب، كثرت فيه العلل والزحافات ودخله الشطر والجزء والنهك، فهو أكثر البحور تغيراً، وهذا حمل بعضهم على أن يتصور فيه بذور البحور الأخرى واعتباره أصل الشعر(٧)، وأجزاؤه مستفعلن ست مرات، وزحافه الخبن والطي ويدخلانه كثيراً، وقد يجتمعان معاً في الجزء الواحد فيكون زحافاً مزدوجاً. ويلاحظ أن هذا البحر والكامل والوافر ركبت من تفعيلة واحدة على سبيل التساوي، أما الطويل والمديد والبسيط فركبت من تفعيلتين مختلفتين على سبيل التجاوب، وتشكيل هذا البحر يأتي على خمس صور أولاها كقول البهاء:

كـأنها بـعض الـظباء الـسـانـحـة
بـاتـت بهـا صـفـقـة وذي رابـحـة

كأنها بعضظظبا ءسسانحة باتتبها صفقتود ديرابحة
متفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستعلن مستفعلن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى دخلها «الخبن» والثانية من الشطر الثاني دخلها «الطي».

ومن مشطوره قول الحطيئة: الشعر صعب وطويل سلّمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلّت به إلى الحضيض قدمه

وقد استخدم الشعراء مشطوره مزدوجاً باتحاد القافية في كل بيتين كقول أبي العتاهية:

إن الـشبـاب والـفـراغ والجـده مـفسـدة لـلمـرء أيّ مـفـسـده
حسبـك ممـا تبتـغيـه الـقـوت مـا أكـثر الـقـوت لمـن يمـوت

وكذلك ركبه النظّامون في العلوم، فعليه جاءت ألفية ابن مالك في النحو، فكان جديراً باسم «حمار الشعراء» فقد دخل ميدان الفقه والرياضة وغيرهما، بل لم يسمه بعض العرب شعراً.

بحر الرمل: سمي بذلك لسرعة النطق به، فالرمل لغة هو الإسراع في المشي، ومنه الرمل في أشواط الطواف حول الكعبة. ويتكون من فاعلاتن ست مرات، ويكثر فيه زحاف الخبن، وتشكيله يأتي على ست صور، الأولى منها تكون فيها العروض محذوفة فتصير «فاعلاً» وتنقل إلى «فاعلن» لأنها تساويها، والضرب مثلها كقول عمر بن أبي ربيعة:

وتمــنّى نــظرة يــشــفـــي بهــا غـلّة الشــوق فـكــانت مـهلكــا
وتمنى نظرتنيش فيبها غللتششو قفكانت مهلكا
فعلاتن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فعلاتن فاعلن

يلاحظ أن الخبن دخل التفعيلة الأولى، والتفعيلة الثانية من الشطر الثاني، أما العروض والضرب فمحذوفان وأصلهما «فاعلاتن» حذفت السبب الخفيف «تن». ومنه قول محمد عبد المطلب:

جــدّدت عـــهـــدي بــأيـــام الـــربـــا
نــفــحــة جــاءت بهــا ريــح الــنــصــبــا

البحر السريع: سمي بذلك لسرعة النطق به لكثرة أسبابه، وأجزاؤه: مستفعلن مستفعلن مفعولات، مرتين، ويكثر فيه زحاف الخبن وزحاف الطي، ويستعمل مشطوراً وتاماً وتشكيله على ست صور، الأولى منها تكون فيها العروض مطوية مكشوفة، فإذا طويت صارت مفعلات، والكشف عبارة عن حذف السابع المتحرك، فإذا كشفت صارت مفعلاً وتنقل إلى «فاعلن» لتساويهما عروضياً، وضربها يكون مثلها، كقول البارودي:

هــجــوتــه لا بــالــغــاً لــؤمــهُ لـكنني كـفـكـفـت من عـربــه
هجوتهو لابالغن لؤمهو لاكنني كفكفتمن عربهي
متفعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن مستفعلن فاعلن

ويلاحظ أن التفعيلة الأولى دخلها الخبن. ويشتبه هذا البحر مشطوراً ببحر الرجز لأنه يأتي مشطوراً مثله.

المنسرح: سمي بهذا لانسراحه وسهولته على اللسان، وأجزاؤه: مستفعلن مفعولات مستفعلن مرتين، وهي الأجزاء ذاتها التي تكون منها السريع، مع فارق هو توسط «مفعولات» هنا وتأخيرها هناك، وتأتي في هذا

البحر مطوية في الكثير الغالب فتصير «مفعلات» وهذه التاء المتحركة في نهاية الوحدة الصوتية العروضية جعلت نغمته أشبه بالنثر، لأن العرب تستحب المقطع المغلق وتنتهي بالحركات إلى السكون ولا سيما في النهايات، كما يظهر، في الوقف في الكلام. وتشكيله يأتي على ثلاث صور، أولاها تكون العروض صحيحة مطوية وضربها مثلها فتصير هي والضرب على وزن مستعلن، التي تساوي مفتعلن، كقول عمر بن أبي ربيعة:

اعــتــادني بـعــد ســلوة حــزني طيف حـبـيـب سـرى فـأرّقـني

اعتادني بعدسلو تنحزني طيفحبي بنسراف أررقني

مستفعلن مفعلاتُ مستعلن مستعلن مفعلات مستعلن

ومن المنسرح قصيدة الأعشى:

إنّ محـلّا وإنّ مـرتحـلا

وإن في الـسّـفـر إذ مـضـوا مـهـلا

الخفيف: سمي بـذلـك لتـوالي الأسبـاب الخفيفـة فيـه، وأجـزاؤه: فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن مرتين، ويدخله الخبن كثيـراً، ولا سيما جـزؤه الثاني منه، وتشكيله يـأتي على خمس صـور أولاهـا تكـون العـروض فيـه صحيحة وضربها مثلها كقول عمر بن أبي ربيعة:

مــن لـقـلـبـي أمسى حــزيـنـاً مـعـنّى

مـسـتـكـيـنـاً قـد شـفّـه مـا أجـنّـا

منلقلبي أمساحزي ننمعننا مستكينن قد شففهو ما أجننا

فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن فاعلاتن مستفع لن فاعلاتن

ومن الخفيف معلقة الحارث بن حلزة:

آذنـتـنـا ببينهـا أسـماء ربّ ثـاوٍ يمـلّ مـنـه الـثـواء

وقول المتنبي:

مـن أطـاق الـتـمـاس شيء غـلابـا
واغـتـصـابـاً لم يـلـتـمـسـه سـؤالا

المضارع: أجزاؤه: مفاعيلن فاع لاتن مفاعيلن مرتين، وهو مجزوء وجوباً، وسمي بذلك لمضارعته الهزج في الجزء، أو لمشابهته الخفيف، ومنه قول أبي نواس:

أيـا لـيـل لا انـقـضـيـتْ اويـا صـبـح لا أتـيـتْ

المقتضب: لأنه اقتضب من الشعر، واقتطع منه، أو من المنسرح وأجزاؤه: مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتين غير أنه مجزوء وجوباً، فأجزاؤه وأجزاء السريع والمنسرح واحدة، والتغيير فيها إنما هو في ترتيبها ووضعها، وصورته تكون العروض مطوية وضربها مثلها فتصير على وزن مفعولات مستعلن، كقول الشاعر:

يـا مـلـيـحـة الـدّعـج هـل لـديـك مـن فـرج

يا مليح	تدعجي	هللديك	منفرجي
مفعلات	مفتعلن	مفعلات	مفتعلن

المجتث: لاقتطاعه من الخفيف، وأجزاؤه مستفع لن فاعلاتن فاعلاتن مرتين، فهي تفعيلات الخفيف ولكن بتقديم مستفع لن، وهو مجزوء وجوباً فيصير وزنه مستفع لن فاعلاتن مرتين، كقول ابن سهل:

تـدنـيـك زور الأمـاني مـنّي وتـنـأى طـلابـاً

تدنيكزو	رلأماني	منيوتن	أأطلابا
مستفع لن	فاعلاتن	مستفع لن	فاعلاتن

قال أبو العلاء عن هذه البحور الثلاثة الأخيرة: «وقصيدة عبيد: أقفر

من أهله ملحــوب ـ وزنها مختلف، وليست مـوافقـة لمـذهب الخليــل في العروض. . .

والأوزان الثلاثة: المضارع والمقتضب والمجتث، قلما توجد في أشعار المتقدمين» ـ وكل ما أورده الخليل من شواهد عليها قال عنها المعري إنها لم تسمع في شعر العرب.

المتقارب: سمي بذلك لقرب أسبابه من أوتـاده، وأجزاؤه: فعـولن ثمـاني مرات، ويكـثر فيه القبض، ولـه ست صور، الأولى منهـا صحيحة وضربها مثلها كقول الحطيئة:

تحـنّــن عــليّ هــداك المـليــك فــإنّ لــكــل مــقــام مــقــالا

تحنن عليى هداكل مليكو فانن لكلل مقامن مقالا

فعولن فعول فعولن فعولن فعول فعول فعول فعولن

المتـدارك: لتداركـه المتقارب والتحـاقه بـه أو لأن الأخفش الأوسط (سعيد بن مسعدة المتوفى ٢١٥هـ) تداركه على البحور التي عرفها الخليل. كما سمي من أجل ذلك المخترع والمتسق، وسمي ضرب الناقوس لأنه قـد يأتي على «فعلن»، وأجزاؤه: فاعلن ثماني مرات، وصوره أربع أولاها تامة صحيحة وضربها مثلها كقول الشاعر:

لم يــدع مــن مضى لــلذي قــد غــبــر

فــضــل عــلـم ســوى أخــذه بــالأثــر

لم يدع منمضى لللذي قد غبر فضلعل منسوى أخذهي بالأثر

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

دوائر العروض: هذه هي البحور بترتيبها طبقاً لما ابتدعه الخليل من فكرة الدوائر «التي تضم كل دائرة منها مجموعة من البحور السابقة المستعملة

إلى جانب بحور أخرى مهملة، فكانت في نظره وسيلة إلى حصر كل مجموعة من الأوزان الشعرية في دائرة خاصة بها، شأنه في حصر مفردات اللغة بعملية رياضية ثم تمييز المستعمل منها والمهمل ونصه على ذلك في معجمه، وكذلك فعل هنا في العروض.

وقد أراد بها الخليل أن يثبت أن لأوزان الشعر العربي نسباً ترجع إليها وأصولاً تضمها، وأن كل دائرة وشيجة تفرعت عنها جملة من الأوزان، وعلى كل فهي طرفة من طرفة، ودليل على قوة ملكة التأليف والوضع عنده.

وأساس هذه الفكرة أمران: أولهما أن البحر عبارة عن أركان هي التفاعيل، وأصول لها هي الأوتاد والأسباب، وأنه كلما تغيرت الأركان تبدلت الأوزان، فتكون البحور، وذلك بالتقديم والتأخير، فإذا جاءت الأسباب متقدمة على الأوتاد كما في مستفعلن، كان ذلك رجزاً، وإن أخرتها، كانت مفاعيلن وصار ذلك هزجاً وهكذا (لاحظ أجزاء المقتضب والمنسرح والسريع). وثانيهما أن الخليل نظر إلى البحر الطويل فرأى مواضع اتفاق بينه وبين المديد والبسيط في أن كلا منهما مؤلف من أسباب خفيفة وأوتاد مجموعة، فجرّب كيف يستخرج واحداً من الآخر، فرأى أنه لو رتب أوتاد الطويل وأسبابه على حسب ورودها في تفاعيله، أمكنه إذا تجاوز الوتد الأول في فعولن وبدأ من لن وجعل يوالي ربط الأسباب بالأوتاد حتى يصل إلى حيث ابتدأ، تكوّن له شطر المديد، وذلك لأن الدائرة العروضية كالدائرة الهندسية، إذا بدأت من نقطة وسرت معها حولها انتهيت حيث ابتدأت، وهكذا إذا تجاوز عن مبدأ المديد واستمر يوالي بين الأوتاد والأسباب التي على الدائرة اجتمع له وزن مهمل، ثم إذا بدأ بأول سبب يلي بدء هذا البحر المهمل السابق واستمر كما سبق إلى حيث ابتدأ، تكوّن له البسيط، فإذا تجاوز بدء البسيط تكوّن له بحر مهمل. ثم إذا بدأ بعد ذلك عاد إلى الطويل.

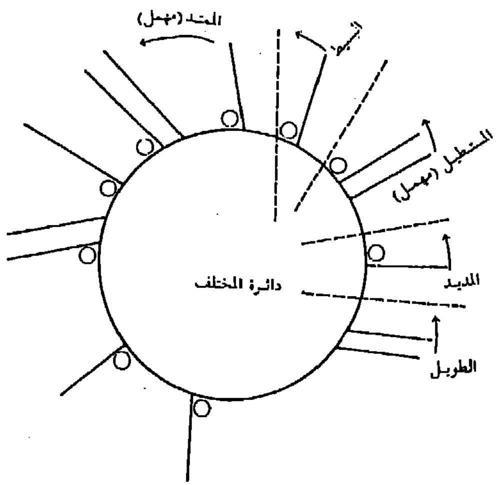
ومن الممكن جعل ذلك على صورة مستقيمات. وقد أبرز بها مواطن الزحاف في تحديد كل مجموعة وتناظرها، وهذه الدوائر الخمس تسمى:

المختلف، المؤتلف، المجتلب، المشتبه، المتفق، كما تسمى كل دائرة باسم أول بحر فيها الذي تستخرج منه البحور الأخرى مستعملة ومهملة، وسآخذ هنا الدائرة الأولى مثالاً لذلك مشيراً إلى بدء كل بحر بسهم قرين اسم البحر الذي تتسمى باسمه الدائرة.

فالدائرة الأولى دائرة المختلف وسميت بذلك لاختلاف أجزائها، فهي من جزأين خماسي وسباعي فعولن مفاعيلن وتسمى أيضاً دائرة الطويل، وتشتمل على خمسة أبحر هي: الطويل، المديد، المستطيل، وهو بحر مهمل - والبسيط، والممتد - وهو بحر مهمل، ففيها ثلاثة مستعملة واثنان مهملان، وهي مثمنة التفاعيل في كل بحر، وقد جعلوا لها بيتاً هو:

ألا حـيّـيـا رسـماً بـداريـن قـد مـرت
بـه أعصر مـن عـهـد كـسـرى وسـابـورا

(أنظر أجزاء بحورها فيما سبق).



فالطويل يستخرج من «فعو» إلى آخر الدائرة، والمديد من «لن» إلى آخرها، والمستطيل من «مفا» والبسيط من «عي» والممتد من لن، فما يترك في الأول يضاف إلى الآخر لتكون انتهيت حيث بدأت.

والبحر الأول المهمل يسمى الوسيط أو المستطيل، وهو عكس الطويل، أجزاؤه مفاعيلن فعولن أربع مرات، والبحر الثاني المهمل يسمى الممتد أو الوسيم، وهو مقلوب المديد ووزنه فاعلن فاعلاتن أربع مرات، وقد نظم على هذه البحور المهملة المولدون من الشعراء.

والدائرة الثانية «المؤتلف» لائتلاف أجزائها وتماثلها، فهي سباعية وتسمّى«الوافر» وتشتمل عليه ثم على الكامل ثم على بحر مهمل يسمى المتوفر، والدائرة الثالثة «المجتلب» لاجتلاب أجزائها من دائرة «المختلف»، فمفاعيلن من الطويل وهي وحدة الهزج، ومستفعلن من البسيط وهي وحدة الرجز، وفاعلاتن من المديد وهي وحدة الرمل وليس فيها بحر مهمل وتسمى أيضاً «الهزج»، فكل وحداتها من الدائرة الأولى.

والدائرة الرابعة «المشتبه» لاشتباه بحورها، فبعضها مجموع الوتد وبعضها مفروقة، وتشتمل على السريع وتسمى باسمه ثم المتئد وهو مهمل ثم المنسرد وهو مهمل أيضاً، ثم المنسرح ثم الخفيف ثم المضارع ثم المقتضب ثم المجتث ثم المطرد وهو مهمل ستة أبحر مستعملة وثلاثة مهملة.

والدائرة الخامسة «المتفق» لاتفاق تفاعيلها وتسمى «المتقارب» وبحرها المستعمل هو المتقارب عند الخليل، والمهمل فيها هو المتدارك، وهو مستعمل عند الأخفش. ومن الممكن ضم البحور المتشابهة الإيقاع على النحو التالي:

الأولى تضم المديد والرمل والخفيف والمجتث. ومجموعة تضم الوافر والهزج، ومجموعة تضم الكامل والرجز والسريع، وقد سبق شيء من تشابه البحور أو أخذها من الأخرى. كما يمكن ترتيبها طبقاً لما فيها من نسب بين

السواكن والمتحركات، وهو أساس يفسر لنا اجتماع بعض البحور ببعض أو اشتباهها بغيرها، أو طبقاً لنسبة شيوعها في الشعر العربي، فالمجموعة الأولى تضم الطويل والبسيط، والثانية تضم الوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والسريع والمنسرح والخفيف والمضارع والمقتضب والمجتث، والثالثة تضم المتقارب والمتدارك، والرابعة يستقل بها المديد وحده، ومع هذا يمكن غض النظر عن المديد لقلة استعماله ولإمكان ضم المتقارب والمتدارك إلى غيرهما، فتكون البحور في مجموعتين فقط بناء على هذا الأساس.

أولية الشعر العربي: البحث في ذلك كالبحث فيما وراء الطبيعة. وليس من شك أنه بدأ مع العمل المقتضي للحركة، ليخفف من مشقته، وكان تعبيراً عن انفعالات بدائية تمثلت أولاً في السجع ثم في بعض ضروب الرجز كما في الترقيص للأبناء وغير ذلك، هذا التنوع الذي كان حلقة وسطى بين السجع والشعر، وخاصة الكلام المشتمل على الموازنة والازدواج أي النثر المقفى الخالي من الوزن، ثم ترقى السجع إلى بحر الرجز، ثم نشأت البحور الأخرى بفعل الغناء كما في الحداء والركبانية والنصب والتقليس مما عرف عندهم. وإذن فقد قام الشعر في أوليته على السجع الذي قام في بعض أحواله على الموازنة بين التراكيب والمناسبة بين الأوزان الصرفية التي امتازت بها العربية، فكل اسم فاعل من الثلاثي على فاعل ككاتب وصاهل وقارىء واسم المفعول منه على مفعول كمكتوب ومعلوم ومفروض، وكذلك جميع المشتقات المطردة والتعجب والتفضيل، كما حظيت بوفرة من الجموع والمصادر والمترادفات التي أفسحت المجال للساجع في إتمام سجعاته، وللشاعر في إقامة وزنه، ففي سفر الأمثال: طوبى للإنسان الذي يجد الحكمة، وللرجل الذي ينال الفهم، ومثل هذا النوع احتاج إلى الغناء والموسيقا تعويضاً عما لحقه من نقص الوزن الشعري، إلى أن استوى للعربي أمر الوزن، فكان الرجز الذي لا يعدّه بعضهم شعرا، وعدّه أبو العلاء من سفساف القريض، وحينما مرَّ بأبيات ليس لها سموق الأبيات الأخرى (في

رسالة الغفران) سأل عنها فقيل إنها للرجاز فقال: لقد قصرتم فقصر بكم. والنبي ﷺ، رغم نهيه عن سجع الكهان، كان يتحرى الازدواج أو يجيء على لسانه كما في قوله للنساء: ارجعن مأزورات غير مأجورات، وإنما هي موزورات من الوزر لا من الأزار، ولكن حمله على ذلك لتتساوى وتزدوج مع مأجورات، وقوله في رقية الحسن والحسين: أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامّة ومن كل عين لامّة وحقها ملمة. وقد بقي السجع إلى ما بعد استواء الشعر على قدميه، بل وواكبه، ففي غزوة الخندق ارتجز المسلمون برجل يقال له جعيل سماه الرسول عمراً فقالوا:

سماه من بعد جعيل عمرا   وكان للبائس يوماً ظهرا

فإذا مروا بكلمة عمرو قال الرسول مردداً عمراً، وإذا مروا بكلمة ظهر ردد معهم ظهراً وجاء على لسانه:

ما أنت إلا إصبع دميت   وفي سبيل الله ما لقيت

ومن الترقيص: أشبه أبي أو أشبهن أباكا وقولهم:

لأنكحنّ   بَبّهْ   جارية   خدبّهْ
مكْرَمة   محبّهْ   تجب أهل الكعبهْ

وأم الفضل بنت الحارث الهلالية ترقص ابنها عبدالله بن عباس فتقول:

ثكلت نفسي وثكلت بكري
إن لم يسد فهراً وغير فهر
بالحسب العدّ ونيل الوفر
حتى يوارى في ضريح القبر

ولنعد إلى غنائهم، فقد كان للعرب حداء الإبل لتسرع في السير وتنشط كقولهم:

دع المطايا تنسم الجنوبا إن لها لنبأ عجيبا
حنينها وما اشتهت لغوبا يشهد أن قد فارقت حبيبا

ولهم النصب وهو أرقّ من الحداء عندما يجدّون في السير، والركبانية تنشده جماعة الركبان عندما يستريحون، ولهم التغبير من الغبار، وقد تمثل في إنشادهم الديني، وكان لأهل الكتاب، ومنه قولهم:

عبادك المغبّره رشّ علينا المغفره

وقد نهى عنه الشافعي. والتقليس تحية قدوم العظيم عند أهل الكتاب يصحبه صخب وضرب بالدف ونفخ في المزامير، وقد استقبل به عمر، وقد كان الحبشة في عهد الرسول يمارسون ألعابهم حتى أشهد عائشة شيئاً من ذلك، وللعلاقة بين السجع والرجز أورد بعض أسجاعهم وتلبياتهم في الجاهلية ويقول كاهنهم: أخبأتم لي شيئاً طار فسطع فتصوّب فوقع في الأرض منه بقع، ثم قال موضحاً ذلك: شيء طار فاستطار ذو ذنب جرار وساق كالمنشار ورأس كالمسمار، وشبه به قول الراجز:

أسود كالليل وليس بالليل له جناحان وليس بالطير
يجر فداناً وليس بالثور

ويقول الراجز:

قد أمرتني زوجتي بالسمسره
ونبهتني لطلوع الزهره
فكان ما أصبت وسط الغيثره
وفي الزحام أن وضعت عشره

وتأخيذ النساء لأزواجهن من هذا الباب، وتلبيات العرب في الجاهلية ترينا طوراً من أطوار الكلام الفني عند العرب بين السجع والرجز والشعر، فقد ذكر أبو العلاء أن تلبيات العرب جاءت على ثلاثة أنواع: مسجوع لا

وزن له، ومنهوك، ومشطور، فالمسجوع كقولهم:

لبيك ربنا لبيك، والخير كله بيديك

والمنهوك على نوعين: أحدهما من الرجز والآخر من المنسرح، فالذي من الرجز كقولهم: لبيك إن الحمد لك، والملك لا شريك لك، إلا شريك هولك، تملكه وما ملك، أبو بنات يفدك... والذي من المنسرح جنسان أحدهما في آخره ساكنان كقولهم: لبيك رب همدان، من شاحط ومن دان، جئناك نبغى الإحسان... والآخر لا يجتمع فيه ساكنان كقولهم: لبيك عن بجيله، الفخمة الرجيلة، ونعمت القبيلة، جاءتك بالوسيلة تؤمل الفضيلة، وربما جاءوا به على قواف مختلفة، كما ورد في تلبية بكر بن وائل: لبيك حقاً حقاً، تعبداً ورقاً، جئناك للنصاحه، لم نأت للوقاحة.

والمشطور جنسان أحدهما عن الخليل من الرجز كما روى في تلبية تميم:

لبيك لولا أن بكرا دونكا
يشكرك الناس ويكفرونكا

... والآخر من السريع: كما في تلبية همدان:

لبيك مع كل قبيل لبوك
همدان أبناء الملوك تدعوك
قد تركوا أصنامهم وانتابوك
فاسمع دعاء في جميع الأملوك

... والموزون من التلبية يجب أن يكون كله من الرجز...

لغة الشعر وموسيقاه وتطورها: أصدر هذا القسم بكلمة لابن فارس عن العلاقة بين العروض والموسيقا، قال: «... ومعنى آخر في تنزيه الله جل ثناؤه نبيه ﷺ عن قيل الشعر أن أهل العروض مجمعون على أنه لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع، إلا أن صناعة الإيقاع تقسم الزمان

قطوب، ويقولون: هو أحسن من دينـار الأعزة»، «ينعش المـولى، ويحتمل الجلّ»، «خلجات البخل»، «لا يروم الضيف ناره» «إنه يجري إلينا غير ذي رسن» إلى كثير من أمثال ذلك.

وها هو ذا الأخفش عنـد تحليله لبيت من أبيات الضـرورة الشعريـة يقول: «وكأنها لغة الشعراء»، ومخطىء من يرجع سر الموسيقا الشعريـة إلى عامل واحد، وهي لا حدود لها ولا تنحصر فيها أتى به الخليل، بل تطورت على يد الزمخشري الذي عقد قسماً في مفتتح كتابه عن العروض بعنوان «بناء الشعر العربي على الوزن المخترع الخارج عن بحور شعر العرب» ذهب فيه إلى أن ذلك، لا يقدح في كـونه شعـراً إذ يضم الشعر أربعـة عناصر هي: اللفظ، والمعنى، والوزن، والقافية، والعرب تتميز بالعنصر الأول منها فقط ثم قـال: «. . . ثم إن من تعـاطي التصنيف في العـروض من أهـل هـذا المذهب فليس غرضه الذي يؤمه أن يحصر الأوزان التي إذا بنى الشعر عـلى غيرها لم يكن شعراً عربياً. . . وإنما الغرض حصر الأوزان التي قالت عليها العـرب أشعـارهـا، وليس تجـاوز مقـولاتهـا بمحـظور في القيـاس عـلى مـا ذكرت[١٢]. . .» وظهر تطور الوزن في المسمـطات، وفي الموشحـات، وفي شعر التفعيلة، والشعر الحر مما يحتاج إلى بحث خاص[١٣].

أما الإيقاع والنغم، فمعلوم أن الخليل كان على علم بالإيقاع وله فيه تأليف، ومعرفته بالنغم ومواقعها أحدثت له علم العروض. قال الزبيدي: «وكذلك ألف كتـاب الموسيقـا، قدم فيـه أصناف النغم، وحصر بـه أنواع اللحـون، وحدد ذلـك كله وحصره ولخصـه وذكر مبـالغ أقسـامه، ونهايـة أعداده، فصار الكتاب عبرة للمعتبرين، وآية للمتوسمين»[١٤]. وقـد ذكر أبـو الفرج الأصبهـاني، أن منزلـة الإيقاع من الغنـاء بمنزلـة العـروض من الشعر، وأن الأوائل أوضحوه ووسموه بسمات، ولقبوه بألقاب، وهو أربعة أجناس: ثقيل الأول وخفيفه، وثقيل الثاني وخفيفه، والإيقاع هو الـوزن، وقـد صور ذلـك أبو العـلاء بنقرات الأصـابع كـما يفعل في المـوسيقا[١٥].

بالنغم، وصناعة العروض تقسم الزمان بالحروف المسموعة، فلما كان الشعر ذا ميزان يناسب الإيقاع، والإيقاع ضرب من الملاهي، لم يصلح ذلك لرسول الله ﷺ، وقد قال ﷺ «ما أنا من درّ ولا در مني»[٨]. وقد مضى ياقوت على أن معرفة الخليل بالإيقاع هي التي أعانته على إختراع العروض، كما ذكر القفطي في أنباه الرواة أن الخليل اهتدى إلى معرفة العروض من سماع النقر بالنحاس في سوق الصفارين»[٩].

والشعر يكتسب موسيقاه من عدة عوامل معقدة تتضافر كلها على إكسابه هذه الخاصية، منها لغة الشعر إلى جانب الإيقاع والوزن، ومكان الوتد من الأجزاء، وما تحمله من نبر وارتكاز، ونغم وتقسيم داخلي أحياناً أو سجع وموازنة، ومن زحاف وعلل لتعادل نسب السواكن إلى المتحركات وتعويض للمحذوف أو اعتماد وحروف تكثر فيه وكم مقطعي وإنشاد وغير ذلك من المقومات التي لا يستغنى عن إحداها. أما عن لغة الشعر، فهي داخل الإطار اللغوي العام، وإنما يختار الشاعر الألفاظ الموجبة التي تتناسب وعاطفته من ناحية، والوزن الذي يصب فيه ذلك من ناحية أخرى، فقد استسمجت فيه ألفاظ ككلمة أيضاً واستحسنت أخرى، ولا بد من تآلف حروف كلماته، وليس سرّ هذا في المخارج المتباعدة، وإنما في تآلفها مع غيرها، ومن أجل هذا أباحوا للشاعر الحرية في تركيب الجملة العربية كما نص عليه ابن فارس في قوله: «والشعراء أمراء الكلام، يقصرون الممدود، ويمدون المقصور، ويقدمون ويؤخرون، ويومئون ويشيرون ويختلسون ويعيرون ويستعيرون، فإما لحن في اعراب أو إزالة كلمة عن نهج صواب فليس لهم ذلك ولا معنى لقول من يقول: إن للشاعر عند الضرورة أن يأتي في شعره بما لا يجوز. . .»[١٠] ولذا نجده في كتابه «متخير الألفاظ» ينص على ذلك فيقول: «. . . وعولت في أكثره على ألفاظ الشعراء بعد التنقير عن أشعارهم والتأمل لدواوينهم»[١١] ويقول: «ومن ألفاظ الشعراء: أقصر جهلي، وثاب حلمي، ونهنه الشيب عن عرامي»، «إنه لموسوم بالحسن غير

والمرحوم د/ غنيمي هلال فرّق بين الوزن والإيقاع، فالإيقاع عنده هو التفعيلة، والوزن مجموع التفعيلات التي يتألف منها البيت(١٦). ويقول ابن رشيق في العمدة «نحن نعلم أن الأوزان قواعد الألحان» فمعنى وقّع وزن، ولم يوقّع معناها خرج عن الوزن. وعند صفي الدين الأرموي، هو جماعة نقرات بينها أزمنة محددة المقادير لها أدوار متساوية الكمية على أوضاع مخصوصة. . . ومثل ذلك بأنه يمكنك أن تلفظ بأسباب ثقال على التتالي حافظاً لتساوي الأزمنة، وتقرن بكل حركتي سبب منها نقرة حال التلفظ بهما معاً. . . ويمكنك أيضاً أن تلفظ بجماعة أسباب خفاف على التتالي وتقرن بناء كل سبب منها نقرة دون نونه الساكنة. . . وكذلك يفعل في الموسيقا، وهكذا فيما بقي من الأوتاد والفواصل. وبعد أن عرف الإيقاع هذا التعريف قال: «وليكن تلفظك ونقراتك معتدلاً بين السريع والبطيء، وأن تعلم أن أزمنة ما بين نقرات الأسباب الثقال أقصر من أزمنة ما بين نقرات الأسباب الخفاف» وكان الفارابي أوضح منه حين قال: «والأقاويل إنما تعتبر موزونة بنقلة منتظمة متى كان لها فواصل، والفواصل إنما تحدث بوقفات تامة، وذلك إنما يمكن أن يكون بحروف ساكنة، فلذلك يلزم أن تكون متحركات محدودة وأن تتناهى أبداً إلى ساكن، فإذن نسبة وزن القول إلى الحروف كنسبة الإيقاع-المفصل إلى النغم، فإن الإيقاع المفصل هو نقلة منتظمة على النغم ذات فواصل، والفاصلة يجب أن تكون أطول من كل زمان يحيط به الأعداد المتوالية»(١٧). وابن عبد ربه في «العقد الفريد» يسمي التفاعيل فواصل. كما قال الدكتور عبدالله الطيب في كتابه «المرشد إلى فهم أشعار العرب «إن العرب بنوا شعرهم حين أحكموه على عناصر أربعة من النغم: أولاها الموازنة، وثانيها السجع وثالثها التجنيس ورابعها الوزن والقافية، وإن هذا الأخير هو الفاصل ما بين الشعر والنثر، فالإيقاع هو المميز لكليهما عن الآخر والوزن عبارة عن نسب موسيقية محضة تؤلف معاً ليتكون منها قالب موسيقي محض، ولهذا اختلف إيقاع الشعر عن إيقاع النثر، إذ إن

إيقاع النثر يقوم على جرس اللفظ وموازنة العبارات، ولكن الإيقاع في القالب الموسيقي الناشيء عن الوزن والقافية، فإنه يدور على تناسب ضربات لها أبعاد زمانية أشبه بالضربات المصاحبة للتأليف الموسيقي». كما عرض لهذا الفارق بينهما الفارابي فقال: «والأقاويل ذوات الأجزاء، منها ما هي ذوات عودات، ومنها ما ليست ذوات عودات، وذوات العودات هي التي تتساوى أجزاؤها التامة في عدد الحروف ويتشابه ترتيبها، وذوات العودات منها ما هي موزونة ومنها ما هي غير موزونة، والفرق بين الموزونة وغير الموزونة أن تكون ذوات فواصل أو غير ذوات فواصل، فإن ذوات العودات متى كانت ذوات فواصل كانت موزونة، ومتى لم تكن لها فواصل لم تكن موزونة». فالإيقاع على النغم في الموسيقا يشبه الإيقاع على الحروف في العروض، والنفوس تميل إلى شدة الإيقاع وتقصيره في النهاية، فلا بد قبل أن ينتهي الموقع أن يخبر السامع بالنهاية. ولعل كون الجواب في الموسيقا أعلى من نغمة القرار والأساس له ارتباط بذلك. وهذا موجود في الشعر العربي، إذ إن الإيقاع على التفاعيل يتكرر على مسافات زمنية متساوية، فيما عدا الجزء الأخير، قبل الوقوف في نهاية الشطر أو البيت، وبمعنى أقرب على العروض أو الضرب، ولذا يحدث التقصير فيهما أو في أحدهما أو التطويل في الضرب عن طريق التذييل والترفيل، فهما أكثر تفاعيل البيت تغيراً بما يعتريهما من العلل السابقة. ومن عوامل هذه الموسيقا الشعرية، كثرة حروف المد في البيت، إذ هي إطلاق للصوت دون حواجز، وربما كان هذا وما بعده عوامل مساعدة، وكذلك ما يدخل الوزن المثالي من زحاف، حيث يعوض المحذوف بسكتة زمنية، أو باعتماد على وتد قبله أو بعده يرتكز عليه، وكذلك منها نسبة السواكن إلى المتحركات التي ينبغي أن تحوم حول الثلث، كما ارتأى حازم القرطاجني في كتابه(١٨). ومنها «النبر» أو الارتكاز أو الضغط، فهو من أهم العوامل في تكوين موسيقا الشعر، ويتوج هذا كله الإنشاد الشعري، فقد يقرأ إنسان بيتاً من الشعر يفقده ما فيه من موسيقا،

في حين إذا أنشد على نحو معين برزت موسيقاه، وقد رأيت ظاهرة الإشباع فيما سبق، والإنشاد في قراءة البيت يتبع المعنى، فتتنوع الوحدة الواحدة حسب ما يقتضيه فن الإلقاء من الضغط على بعض المقاطع دون بعض، وطول الصوت في بعضها أو تقصيره في الأخرى، وعلوه أو إنخفاضه.

فهناك إذن مقاييس غير الوزن لها تأثيرها على كميات حروف الكلمات وموسيقاها، منها درجة الصوت علواً وانخفاضاً، ودوامه طولاً وقصراً، ونبرته قوة وضعفاً، ثم نسبة ورود الصوت قلّة وكثرة وأثره الإيحائي، مما جعل للشعر كما قلت لغة خاصة.

ولما كانت هذه الموسيقى نتاج عوامل عدة، احتمل عمل الخليل تفسيرات كثيرة، فمنهم من فسرها على أساس الكم المقطعي كما فعل الدكتور أنيس، إذ تقوم على قصر المقاطع أو طولها، تماثلها واختلافها، فالطويل يستغرق في نطقه ضعف الزمن الذي يستغرقه القصير، وأن البحور اختلفت مقاطعها باختلاف نظامها في ترتيب المقاطع القصيرة، والمقاطع الطويلة، بل توقفت على مكان الوتد من التفعيلة، هل هو واقع بدءاً أو وسطاً أو آخراً، وعلى ما يفصله من نظيره، وعلى نوع الزحاف المحقق لذلك، ومقدار وروده. والإيقاع عند بعضهم يتولد من عودة ظاهرة صوتية ما على مسافات زمنية محددة سميت بالارتكاز على جزء معين يتكرر في كل تفعيلة، ولهذا ذهبوا إلى تفسيرها على أساس من النبر وأنه كل شيء في هذه الموسيقا، وقسموه إلى نبر أساسي وآخر ثانوي، وحددوا موقع كل منهما في البيت الشعري، واعتمدوا عليه في تغير التشكيل والصور في البحر الواحد، وأعطوا أنفسهم الحرية في انتقال هذا النبر في البحر الواحد، ليطوع لديهم بذلك التشكيل المراد، وعقدوا علاقة بين النبر الصوتي اللغوي المحض، وبين النبر الشعري الخاص(١٩).

وليس النبر وحده كافياً في تفهم موسيقى البيت، إذ تقوم الأصوات

نفسها بدور لا يقل أهمية عنه أو من ذلك دور حروف المد، تلك الحروف التي تملك قوة من الإيضاح السمعي تجعل لها قيمة موسيقية خاصة. ولعلنا نلاحظ ارتباط مكان النبر بهذه الحروف، إذ هو مصاحب لها. وليست حروف السين والصاد والزاي بأقل شأناً من دور حروف المد.

لقد ذهب الخليل إلى ربه راضياً مرضياً، ولعل المستقبل يأتي بتفسيرات أخرى لهذا العمل الجليل الذي ضاع سرّه بضياع كتابي الخليل عن النغم وعن الإيقاع[٢٠]. هذا وإرجاع الأوزان إلى وزن واحد، ما هو إلا مجرد محاولات، وإلا فكل وزن مستقل في نظر الخليل، لأنه بنى ذلك عن طريق الإحصاء، وإن قسمها بعد إلى مجموعات.

خصائص البحور: بناء على ما عند اليونان من تخصيص كل بحر بغرض معين، حاول الأدباء والنقاد تطبيق نحو من هذا على الشعر العربي، فقالوا عن الطويل إنه يمتاز بالرصانة والجلال في دقاته وذبذباته المنسابة الهادئة، ورأوه من أجل ذلك أصلح لمعالجة الموضوعات الجدية التي تحتاج إلى نفس طويل وروية، كالمديح والرثاء والفخر والعتاب والاعتذار، وأنه لذلك شاع في الشعر العربي لأنه غنائي يتحدث عن النفس، والمعلقة خير رد على هذا، بتوحد وزنها وتعدد أغراضها، وعلى هذا النمط تناولوا كل بحور الشعر[٢١]. فما قالوه أقرب إلى الضوابط منه إلى باب القواعد الكلية.

القافية: هي ما تقفو البيت أي تتبعه، فتكون وجهاً له وصيغة ورابطة بين الأبيات، وهي حروف وحركات معينة يلتزم الشاعر منها ما يأتي به في مطلع القصيدة، وهي في الواقع أصوات تتكرر في نهاية البيت، وقد فصلها العروضيون، وأهم حروفها الروي الذي تنسب إليه القصيدة، فمعلقة امرىء القيس لامية لأن رويها اللام، وهو العنصر الوحيد الذي لا تخلو منه قصيدة ما مطلقة كانت أو مقيدة (أي ساكنة)، ويكتنفه حروف سابقة عليه هي التأسيس ومعه الدخيل، أو يسبقه الردف بأحد حروف العلة الثلاثة،

وبعده يكون الوصل وهو الإشباع بالألف أو الياء أو الواو، كما قد يكون بالهاء الساكنة، أو بالهاء المتحركة، وحينئذ يكون معها حرف الخروج بأحد حروف العلة تبعاً لحركة هذه الهاء. وحروف المعجم تتفاوت في نسبة ورودها روياً، فمنها ما يرد كثيراً ومنها ما يستعصي ومنها الذلل ومنها النفر الخ، وللقافية حركات تلتزم على النحو السابق في مطلع القصيدة، وهي فتحة من أجل ألف التأسيس، وتسمى «الرس» وحركة الدخيل الذي يتكرر لها بحرف معين، وتسمى «الإشباع» وحركة ما قبل الروي المقيد وتسمى «التوجيه»، وحركة الروي التي تسمى «الإطلاق أو المجرى» وحركة ما قبل الردف وتسمى «الحذو» وحركة هاء الوصل وتسمى «النفاد» إذ بها تنتهي أصوات القافية، وقد استوفى الشاعر أغلب أصواتها في قوله:

يوشك من فرّ من منيته في بعض غراته يوافقها

فقد جاء فيها بالقاف روياً، والهاء بعدها وصل، والألف بعدها خروج، وأتى قبل الروي بألف التأسيس، ثم بعدها بالدخيل وهو الفاء، ففيها خمسة أحرف، كما أتى من حركات القافية بالرس، والإشباع، والإطلاق أو المجرى، والنفاد، ففيها أربع حركات، مجموع أصوات القافية هنا تسعة، وهذا أقصى ما يجتمع فيها. وإذا خرج الشاعر عما ألزم نفسه به منها في مطلع القصيدة، كان واقعاً في عيب من عيوبها.

تعليقات ومراجع

١ ـ الصاحبي لابن فارس. طبع السلفية ١٣٢٨/ ١٩١٠ بالقاهرة ص ٣٤.
٢ ـ معجم «العين» للخليل بن أحمد، تركيب «عرض» وهو أول معجم عربي بناه على مخارج الحروف وتقاليب المادة.
٣ ـ أنظر «لسان العرب» لابن منظور، «وتاج العروس» للزبيدي. مادة عرض.
٤ ـ الصاحبي ض ٤٣.
٥ ـ أنظر المثل السائر لابن الأثير. الطبعة الأولى سنة ١٩٣٥ بالقاهرة ص ١٣.
٦ ـ الصاحبي ص ١٠ وأنظر السيرة النبوية لابن هشام طبع الشعب ٢٨٣/٦، ٣١٩/٧.
٧ ـ نشأة الوزن المقفى عند العرب الأوائل بقلم د/ عبدالمجيد عابدين ـ مجلة جامعة أم درمان الإسلامية ـ العدد الأول ـ ١٣٨٨ /١٩٦٨م.
٨ ـ الصاحبي ٢٣٠.
٩ ـ معجم الأدباء لياقوت ١١/ ٧٣ وأنباه الرواة للقفطي ترجمة «الخليل».
١٠ ـ الصاحبي ٢٣١ وأنظر فصل «الضرائر الشعرية» في دراسة نظرية تطبيقية لكاتب هذا المقال (القاهرة ١٩٧٢) ص ص ١٠٢ ـ ١٢٩.
١١ ـ متخير الألفاظ لأحمد بن فارس طبع المكتب الدائم لتنسيق التعريف حققه وقدم له هلال ناجي.

١٢ ـ أنظر القسطاس في علم العروض للزمخشري تحقيق د/ بهيجة الحسني ص ٥٦ ـ ٥٨.

١٣ ـ أنظر «عروض الموشح» في مؤتمر الدورة الأربعين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة مارس ١٩٧٤ ص ٩٠ ـ ٩٢، ٢٦٧ ـ ٢٧٨ ودراسة نظرية تطبيقية «مبحث الخروج عن الأوزان» ص ٢١٤ ـ ٢٤١.

١٤ ـ أنباه الرواة ١/٣٤٣ وطبقات النحويين واللغويين للزبيدي تحقيق أبو الفضل إبراهيم ص ٤٣ ـ ٤٧ والبغية ترجمة «الخليل».

١٥ ـ مجلة الشعر. العدد السادس. أبريل سنة ١٩٧٧ «ظواهر من العروض والقافية» لكاتب البحث. أنظر فيه: لغة الشعر، وأجناس الإيقاع، والوضوح في الشعر، وبعض عيوب القافية، والخروج على الوزن وتداخل البحور ص ٢٨ ـ ٣٥.

١٦ ـ النقد الأدبي الحديث للمرحوم غنيمي هلال. الطبعة الثالثة ص ٤١٨.

١٧ ـ الموسيقى الكبير للفارابي تحت عنوان «أصناف الأقاويل».

١٨ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. تونس ١٩٦٦.

١٩ ـ «في البنية الإيقاعية للشعر العربي» للدكتور كمال أبو ديب طبع بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٤ و «في الميزان الجديد» للدكتور محمد مندور، و «موسيقا الشعر العربي للدكتور شكري عياد» و «موسيقى الشعر» للمرحوم د/ إبراهيم أنيس، و «فن إنشاد الشعر للأب فاكيتي»، وكتاب «الشعر» لمحمود شاكر ١٩٧٢.

٢٠ ـ فقد كان الخليل على علم تام بالموسيقى، وعلى علم بالأصوات، وللتحقق من ذلك يحسن مراجعة «رسالة ابن المنجم في الموسيقا وكشف رموز كتاب الأغاني». تحقيق وشرح د/ يوسف شوقي. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٦، فهناك تلاق بين ما في الموسيقا والعروض

حتى في استخدام الدوائر، وتنقل النغم على الأوتار يشبه تنقله على التفاعيل المختلفة وتبادل ذلك، ولعل الوتد يمثل نغمة العماد التي هي أول النغم العشر، وهي آلية النغم وأحدّها وأشدّها العاشرة، والجمع بين نغمتين إحداهما حادة والأخرى غليظة في نقرة واحدة، يكون لها وقع لذيذ جميل في الأذن، ينأى بها عن الرتابة والملل، وهذه وظيفة الزحاف. والموصلي قسم النغم إلى مؤتلفة ومختلفة، والكندي قسمها إلى ثابتة ومتبدلة، وفي الوزن الشعري ما يتماثل ومنه ما يختلف، وقد وضعوا دوائر تسمى النغم العشر ودائرة الوسطى ودائرة البنصر، وهكذا، ودوائر أخرى للمقامات مما لا يقف عليه الا المتمكن من الموسيقى.

٢١ ـ مجلة الشعر. العدد الثامن أكتوبر ١٩٧٧ مقال لكاتب البحث بعنوان «المضمون الشعري وخصائص البحور بين الوزن والروي» ص ٤٨ ـ ٥٦.

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية

محتويات الجزء الثالث

موسوعة الحضارة العربية الإسلامية

موسوعة الحضارة العربية الاسلامية هذه تتناول الكثير من تراثنا الاسلامي الغني الذي يعتز به كل مسلم، وبه يفخر كل عربي، فهو تراث إن دل على شيء فإنما يدل على ما كان عليه العرب منذ فجر الاسلام من حضارة علمية وأدبية وفنية فضلاً عن الحضارة الاجتماعية والثقافية والدينية. وقد رأت المؤسسة العربية للدراسات والنشر أن تبادر إلى الإسهام في نشر هذا التراث، فتوجهت إلى نخبة من المحققين والباحثين وأصحاب الاختصاص تستكتب كلاً في موضوع اختصاصه، فكانت هذه الدراسات القيمة، ننشرها في مسلسل نرجو أن يفيد منه أرباب العلم وطلابه على حدٍ سواء.

1995

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، ساقية الجنزير، بناية برج الكارلتون، ص.ب: ١١-٥٤٦٠
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٠/١
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧
الغلاف: زهير أبو شايب